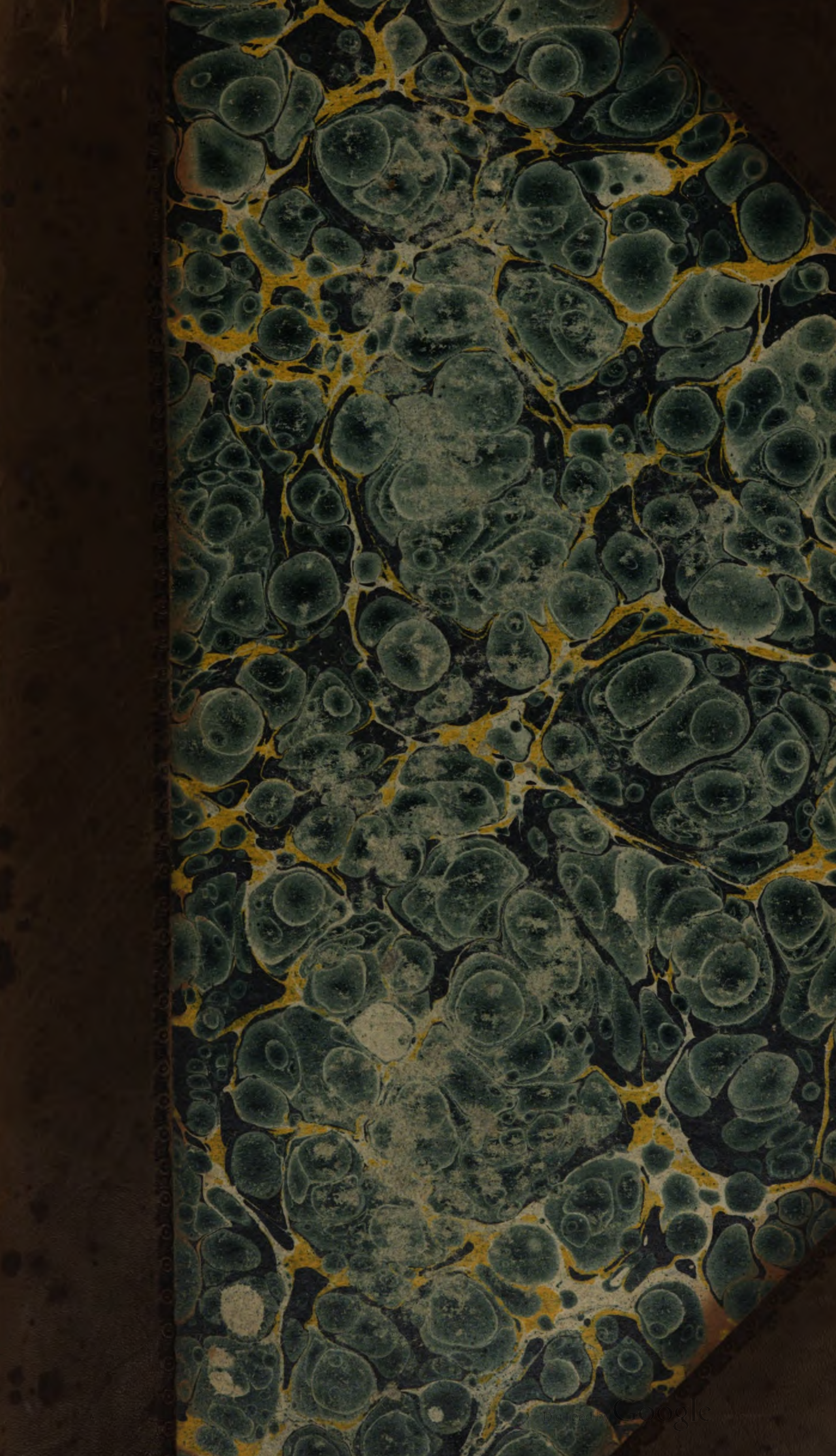
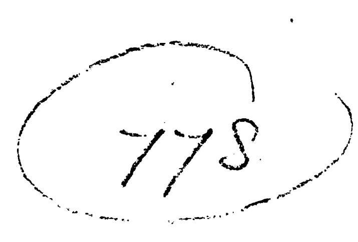








# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1836.

Neunter Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1836.

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

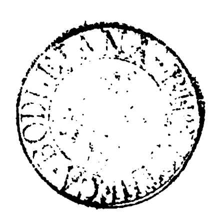
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.



Jahrgang 1836 drittes Heft.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1 8 3 6.

# A b h a n d l u n g.

# Die urchristliche Unsterblichkeitslehre.

Von dem

Repetenten Weizel in Tübingen.

Eine neue zusammenhängende Untersuchung der neutestamentlichen Lehre von den letzten Dingen kommt einem Bedürfnisse der Zeit entgegen, das, so wie jetzt Philosophie und Theologie gegen einander stehen, oder auch nur die Leistungen der Exegese auf diesem Felde an und für sich geartet sind, kaum einem Zweifel unterliegen kann. Hat ja doch, seit in den letzten Jahren der Rationalismus es unternahm, sein Werk mit den Angriffen auf diese Lehre zu vollenden a), allgemein das Interesse hieher sich gewandt, nicht nur weil sie Gegenstand der subjectiven Theilnahme für jedermann ist, sondern vornehmlich auch wegen ihres besonderen Verhältnisses zu dem Kampfe der Philosophie und Theologie. Hier nämlich ist die Stelle, wo in unserer Zeit beide zusammentreffen, wo die Philosophie in den wesentlichsten Punkten des Dogmas mit dem historischen Christenthum eins zu seyn behauptet, und die Theologie dagegen nachweisen zu können meint, daß ihre Gegnerin gerade hier von dem positiven Charakter der geoffenbarten Lehre

a) In der bekannten Schrift von Fr. Richter „die Lehre von den letzten Dingen," eine wissenschaftliche Kritik, aus dem Standpunkte der Religion unternommen I. Bd. Breslau 1833. m. vergl. in derselben S. 15. ff.

am weitesten abstehe und mit derselben nur durch eine neue allegorische Erklärung sich identificiren könne; hier ist der Punkt, wo die Philosophie, wenn auch nicht in offenem Geständniß, darauf auszugehen scheint, den Kern des biblischen Dogmas zu verwerfen, und die Theologie dagegen bemüht seyn muß, vermöge des ihr wesentlichen historischen Elements, den geschichtlichen Inhalt der neutestamentlichen Lehre gegen die Dialektik der Vernunft in Schutz zu nehmen. Noch arbeiten in dieser Richtung hin angeregt die Geister fort, soll es aber zwischen beiden Mächten zu einer befriedigenden Auseinandersetzung kommen, so thut es ihnen vor allem Noth, der einen, damit sie nicht mit einem Schatten sich herumschlage, der anderen, daß sie nicht Privatmeinungen für geoffenbarte Lehren ausgebe und als urchristliche Dogmen rechtfertigen wolle, den gemeinschaftlichen Punkt, um den hier beide, die eine in kritischer, die andere in apologetischer Tendenz sich bewegen, die urchristliche Eschatologie selbst, und wenigstens das genau zu kennen, was Christus und die Apostel mit Bewußtseyn über diese Dinge gelehrt haben.

Hätte nun in diesem Glaubensartikel die Exegese zu entschiedenen und allgemein anerkannten Resultaten geführt, hätte sie den historischen Inhalt mit Sicherheit ermittelt und die eigenthümlichen Bestimmungen desselben mit Schärfe hervorgehoben, so dürften die so gewonnenen Ergebnisse als das gemeinsame Object des Streits für beide Theile angesehen werden, und eine neue exegetische Untersuchung des Gegenstandes wäre auch bei dem vermehrten Interesse, das er auf sich gezogen hat, erst dann erforderlich, wenn jene Resultate aufhörten allgemeine Anerkennung zu finden, oder die Fortschritte der Zeit eine wesentliche Verbesserung derselben möglich gemacht hätten. Allein gerade hier bietet sich nun in der Hauptsache kaum irgend ein gemeinsam anerkanntes Resultat dar, die exegetische Forschung ist über die Elementarfragen noch nicht hinausgekommen, und die

meist unbewußte Einmischung einer auf ganz anderem, dem philosophischen, Boden entstandenen Unsterblichkeitslehre hat den positiven und eigenthümlichen Charakter der neutestamentlichen Eschatologie mannigfach verwischt. Von Anfang zeigt sich in der Geschichte dieses Dogmas diese philosophische Unsterblichkeitslehre, welche von dem Begriffe der Entwicklung des Geistes ausgeht und an ihm fortläuft, eingemischt in die historisch-christliche, ohne Erkenntniß ihrer radicalen Differenz in den zu Grunde liegenden Fundamentalbegriffen. Durch alle Perioden seiner dogmatischen Entwicklung theilen sich die Kirchenlehrer in zwei Hälften, von welchen die eine der historischen positiven Gestalt dieser Lehre sich vorherrschend angeschlossen hat, ohne jedoch alles Fremdartige und Philosophische ausscheiden zu können, die andere ihre rationellen Begriffe zu Grunde gelegt und den unmittelbaren Erfund der Exegese nur als äußeren leichten Zusatz hinzugenommen hat, ohne jedoch den Unterschied beider wahrgenommen zu haben. So steht in der ersten Periode die Alexandrinische Schule den übrigen Kirchenlehrern des Orients und Occidents, in der zweiten den Abendländern Augustin, Hieronymus und andern ein Zweig der Alexandriner, die beiden Gregore, in der 3ten dem christlichpositiven und kirchlichen Gregor M. und anderen der philosophirende Johannes Damascen. und Scotus Erigena entgegen. Auch in der Scholastik, obwohl sie das Dogma vorherrschend im kirchlichen Sinne fortbildete, schweigt dieser Gegensatz nicht und seit der Reformation bis auf die neuste Zeit herab finden wir dieselben Differenzen, und auf beiden Seiten nur hier stärker dort schwächer die gleiche Unbefangenheit im Identificiren jener wesentlich verschiedenen Dinge, das gleiche Versetzen der neutestamentlichen Unsterblichkeitslehre mit Bestimmungen der philosophischen, oder ein völliges Reduciren der ersteren auf die letztere, wie jenes von Seiten der orthodoxen, dieses von Seiten der rationalistischen und speculativen

Dogmatiker und Exegeten geschehen ist. Wie viele Anhänger zählt nicht die bildliche Auslegung der eschatologischen Bestimmungen im N. T., eine Auslegung, die die ganze Lehre von einer zukünftigen Wiederkunft Christi zu einem jenseitigen Weltgericht und allgemeiner Auferweckung, mit einem Mittelzustande vor — und ewiger Seligkeit und Verdammniß nach derselben aus dem Urchristenthum entfernt und entweder in den bloßen abstracten Unsterblichkeitsbegriff oder in einen Proceß der irdischen Geschichte und in Aussagen über das in ihm sich offenbarende Wesen des Geistes verwandelt? Eine Reihe von neueren Erklärern hat sich zu dieser Auslegung bekannt, der früheren nicht zu gedenken a). So viel zwar ist durch den bisherigen Gang der Untersuchungen entschieden, daß in den apostolischen Briefen die persönliche Parusie mit allem dazu Gehörigen gelehrt sey, alle bildlichen Ausleger geben es zu und allgemein finden wir daher in dieser Lehre den Unterschied zwischen dem was Christus und dem was die Apostel vorgetragen haben, angenommen b), zum Beweise wie stark hier die Worte seyn müssen, daß es niemand eingefallen ist jene Vorstellungen auch hier bildlich nehmen zu wollen. Dafür dreht sich nun der Streit um die Evangelien-Berichte, von dem Mißverstande, den die Apostel mit der ersten Kirche getheilt haben sollen, wird wenigstens

a) Fleck de regno divino S. 458. ff. 481. ff. Rückert Christl. Philosoph. Bd. II. S. 434. f. Hase „Leben Jesu" 2te Ausg. 1835. S. 225. f. §. 130. Baumgarten Crusius bibl. Theologie S. 439. ff. und nach ihm Pelt Commentar. ad Epp. Thessalonic. S. 32. ff., Usteri Paulin. Lehrbegriff 5te Aufl. S. 345. f. Richter a. a. Ort. S. 200—214. Vatke Berlin. Jahrb. 1830. Novheft. No. 98.

b) Richter a. a. Ort. S. 198—200. S. 215. Rückert S. 435. l. c., Usteri a. a. O. S. 345. ff. Baumeister „die Lehre von der παρουσία Christi, eine exegetisch-dogmatische Untersuchung" in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Wirtembergs, herausgegeben von Klaiber II, 2. S. 27. und die meisten rationalistischen Ausleger.

Christus freigesprochen, da sich in allen 4 Relationen, in den synoptischen wie in der Johanneischen, entschiedne Spuren eines ursprünglichen bildlichen Sinnes jener Bestimmungen finden sollen a), oder doch wenigstens in der Johanneischen solche anzutreffen seyen, wiewohl auch von dieser so viel schon zugegeben worden ist, es kommen in ihr Aussprüche vor, die sich eben so gut auf die persönliche Wiederkunft u. s. w. deuten lassen als auf eine uneigentliche, und die ganze Lehre sey hier in einem gewissen Helldunkel gehalten b). Wenn nun auch andere Theologen jene Bestimmungen des N. T. über die letzten Dinge im eigentlichen wörtlichen Sinne genommen haben c), so ist doch für ihre Ansicht noch keineswegs die Entscheidung gefallen, wenig-

---

a) Pelt Berlin. Jahrb. 1830. S. 677. Comment. zum Thessal.-Brief. S. 30. ff. Baumgarten Crus. am a. Ort. S. 440. f. Usteri, Rückert a. a. O.

b) Fleck. l. c. S. 428. Richter a. a. Ort. S. 214.

c) Schott Comment. exegeticodogm. in eos Christi sermones qui de reditu etc. agunt. S. 409. f. und nach ihm Baumeister a. a. O. II, 1, S. 1. ff. Beide nehmen an, Christus habe neben der von ihm nahe gesetzten Zerstörung Jerusalems und einer hierzu gehörigen unpersönlichen Parusie — noch eine persönliche zum Weltgerichte vorgetragen, deren Zeit er aber nicht näher bestimmt habe, und, indem sie sich sonst durch eine einfache historisch-grammatische Auslegung empfehlen, begehen sie nur rücksichtlich der Zeitnähe, in welche die synopt. Relation die Parusie zum Weltgerichte setzt, einen Gewaltstreich, jener dadurch, daß er vergeblich seine Erklärung des εὐθέως auf einen Uebersetzungsfehler baut, dieser, indem er Matth. 24, 34. durch eine Versetzung des Evangelisten aus seiner ursprünglichen Verbindung mit V. 15—27. an seine jetzige Stelle gekommen seyn läßt; was schon deswegen vergeblich seyn muß, weil andere Stellen genug da sind, die mit deutlichen Worten dasselbe aussagen, was hier durch die Versetzung hinweggeräumt werden soll. Zu dem nimmt Baumeister in dem dogmatischen Theile seiner Abhandlung vieles mit exegetischen Gründen wieder zurück, was er in dem exegetischen Theil als Ergebniß gefunden hatte, und hat dadurch dem letzteren seine Entschiedenheit und Vollständigkeit entzogen.

stens in Bezug auf die Lehre des Erlösers selbst ist noch immer die historische Existenz jener Bestimmungen im Streit; und wird auch gleich in neuer Zeit da und dort der eigenthümliche Inhalt der neutestamentlichen Eschatologie schärfer hervorgehoben a), haben gleich Schleiermacher und Richter den früher oft einseitig festgehaltenen Gesichtspunkt des Subjects b) verlassend von dem Geschicke des Einzelnen auf das des Weltganzen, auf die Parusie und ihre Acte als den Mittelpunkt der letzten Dinge im N. T. hingewiesen c),

---

a) So in einer, mir nicht zu Gesicht gekommenen Abhandlung „der unmittelbare Zustand des Menschen nach dem Tode," ein philos. exeget. Versuch von Dr. Wiedenfels in den Annalen der gesammten Theologie der christlichen Kirche 1834. IV. Jahrg. 16 Heft. S. 45—75. in welcher ein Mittelzustand als die mehr als wahrscheinliche Lehre des N. T. dargestellt wird; eine theolog. Miscelle in dem literar. Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt 1835. No. 27—28. macht wenigstens auf die Schwierigkeit aufmerksam die Ewigkeit der Höllenstrafen aus dem N. T. zu entfernen, wiewohl sie sich einer ἀποκατάστασις τῶν πάντων zuneigt; Weiße „die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums." Dresden 1834. S. 29—33. hebt die partielle Auferstehung, — wiewohl dieß nicht im Sinne des N. T., — die göttliche Gnade als den einzigen Grund der Unsterblichkeit und den Mittelzustand hervor — und J. Müller in dem 3ten Heft dieser Studien. 1835. S. 745. ff. gibt treffliche exegetische Winke, indem er das Geschick des Einzelnen nach dem Tode an die Parusie zu Auferstehung und Weltgericht anknüpft, und gegen Weiße die persönliche Fortdauer auch aller Bösen aus dem N. T. vertheidigt, obwohl wir in den Argumenten gegen diese Ansicht wie in Bestimmung des Zwischenzustandes zwischen Tod und Parusie nicht ganz seiner Meinung seyn können.

b) Vgl. Bengel, E. Th., in den übrigens sehr gelehrten Dissertationes historicotheologicae, quid doctrina de animorum immortalitate religioni christianae debeat, ex causae natura et ex rebus factis monstrantes. Pars VI. sct. 1—3. in den Opusc. Academ. desselben, herausgegeben von Pressel S. 218—271.

c) Schleiermacher, Glaubenslehre II. S. 526. ff. 2te Ausg., wies auf die Parusie hin, als den alle einzelnen Bestimmungen wenigstens zu einem sinnlichen Ganzen zusammenfügenden Gedanken, und Richter

so sind das alles doch nur vereinzelte Winke, und noch niemand unter den Neueren, auch nicht von Seiten der Vertheidiger der neutestamentlichen Lehre, hat es, meines Wissens, bisher versucht, weder alle jene eigenthümlichen Bestimmungen festzuhalten, noch ihre innere Zusammengehörigkeit und Untrennbarkeit darzuthun, und so ein vollständiges Gesammtbild der neutestamentlichen Eschatologie von Einem Grundbegriff aus zu geben. Die sehr verbreitete Ansicht, im N. T. finden sich entgegengesetzte Grundvorstellungen über die Unsterblichkeit, eine ältere jüdischtraditionelle, und eine modernere, und die ältere selbst wieder sey eine Mischung von Bestimmungen, die einander gegenseitig aufheben, ist noch nicht gründlich, sondern stückweise, und hie und da mittelst einer gekünstelten Aushülfe widerlegt worden, da sie doch auf viel einfacherem und natürlicherem Wege durch eine Unterscheidung der didaktischen Stellen ruhigen Tons von den gelegentlichen und hyperbolischen, so wie durch das Eingehen in die inneren Gründe jedes Ausspruchs und durch genetische Erklärung des Einzelnen gründlich beseitigt werden kann. Bekannt sind die vielfach schon geltend gemachten Differenzen, welche entstehen sollen, wenn man die Eschatologie des N. T. eigentlich nehme, „die Parusie werde bald auf die Erde verlegt, bald in die Wolken, die Vergeltung, die Seligkeit bald in die Zeit unmittelbar nach dem Tode, bald an das Weltende, die Auferstehung bald auf alle bezogen, bald nur auf die Gerechten, bald eine doppelte, eine erste und zweite,

---

a. a. O. S. 5. 6. 11. unterscheidet eine moderne Unsterblichkeitslehre, die an der Subjectivität das größte Interesse und ihren einzigen Haltpunkt habe, von eschatologischen Lehrstücken, welche nicht bedingt sind durch die bestimmte Subjectivität des einzelnen Individuums, dergleichen Wiederkunft Christi, Auferweckung, Gericht, Weltuntergang, „ein objectives und ein subjectives Gebiet der eschatologischen Vorstellungen, eine subjective, objective und absolute Fassung der letzten Dinge" S. 4.

Auferstehung, bald nur eine einfache vorgetragen, die Auferweckung und das Gericht bald Christo zugeschrieben, bald Gott, die Ewigkeit der Strafen bald gelehrt, bald durch die Wiederbringung aller Dinge wieder aufgehoben, die Art derselben bald als Hitze bald als [illegible]st bestimmt, ein tausendjähriges Reich der Frommen bald [illegible]uirt, bald gänzlich übergangen, bald nur Ein Weltact gelehrt, bald zwei, ein vorangehender, und ein letzter alles vollendender a), — und so lange nicht wenigstens auf die wichtigsten unter diesen Differenzen eine genügende Antwort gegeben ist, so lange wird unvermeidlich der Schein bleiben, es seyen die Lehrbestimmungen des N. T. über diese Gegenstände unsicher und schwankend, ein übel zusammenhängendes Convolut von Sätzen, die von ganz verschiedenen Standpunkten aus entsprungen, sich unmöglich zu einem harmonischen Gesammtbilde zusammenreihen lassen. In dieser verworrenen Masse von Bestimmungen muß also eine Scheidung vorgehen, es müssen auf dem oben angedeuteten Wege die wesenhaften Punkte ausgesondert, es muß der Grundbegriff, der allen unterliegt, gefunden werden, von welchem aus sich sodann alle als die nothwendigen Glieder, als die unabtrennbaren Momente Eines und desselbigen Ganzen darstellen theils als Consequenzen theils als Voraussetzungen desselben, und gegenseitig ihrer selbst unter einander. Dieser Grundbegriff der Unsterblichkeitslehre im N. T. wird uns denn auch bei allen formellen Differenzen, im Bewußtseyn der Apostel, wie in den Reden des Herrn durchaus als im Wesentlichen derselbe erscheinen, so daß uns die Annahme eines tiefer gehenden Lehrunterschieds zwischen Christus und den Aposteln schon von hier aus

---

a) Man vergleiche nur die Art, wie Wegscheider Instit. Theolog. dogm. ed. VIta, Halae 1829. S. 613. und 628. ff. die Lehre des N. T. von den letzten Dingen als eine unharmonische Zusammensetzung verschiedener Lehrtypen darzustellen sucht.

sehr verdächtig erscheinen muß. Indem aber so die innere Einheit der neutestamentlichen Eschatologie von den Vertheidigern derselben noch nicht genügend ins Licht gesetzt worden ist, haben sie auf der anderen Seite sogar, von philosophischen Begriffen und Gründen aus, den eigenthümlichen Charakter derselben abgeschwächt, einzelne demselben wesentliche Elemente geradezu aufgegeben, und auch hier wird der historisch gewonnene Grundbegriff als die innere Einheit jener Bestimmungen uns der sicherste Maaßstab seyn, um das mit dem Ganzen zusammengehörige Einzelne zu erkennen, theilweise Abschwächungen und fremdartige Einschiebsel abzuweisen; denn sobald er gefunden ist, kann von innen heraus aus dem Zusammenhang und der Natur des Ganzen nachgewiesen werden, was zu ihm passe und gehöre, und was nicht, und die einzelne Stelle, auf welche ja eine solche Abschwächung, wenn sie einen historischen Halt haben will, immer sich wird berufen müssen, findet nur im Ganzen ihre sichere Erklärung. Wie viele sind, auch auf Seiten der Vertheidiger der neutestamentlichen Eschatologie, die nicht gegen die innere Natur derselben und den offenbaren Sinn des Worts, von gelegenheitlichen Aeußerungen aus, weil sie ihrem Dafürhalten besser zusagten, sobald sie nur einen Schein von Beweiskraft zu haben schienen, Nothwendiges aufgegeben und Ungehöriges aufgenommen hätten, die nicht statt ewiger Strafen, weil ihnen das zu hart und vernunftwidrig schien, die Wiederbringung aller Dinge, statt der richterlichen Entscheidung, welche den Hauptact in der Parusie bildet, die Vollendung der Kirche, statt des Mittelzustandes, der ein integrirendes Glied der neutestamentlichen Eschatologie ist, wie sich zeigen wird, die ununterbrochene Stetigkeit der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, eine fortgehende Entwicklung aller Menschen nach dem Tode, eine sogleich nach demselben beginnende Vergeltung als die authentischen Lehren

der Schrift substituirt hätten a)! Doch wir fürchten, indem wir nur die Unentschiedenheit und die Mängel der exegetischen Leistungen über diesen Gegenstand bezeichnen wollten, der kommenden Untersuchung selbst vorzugreifen und beschränken uns nur noch auf eine kurze Angabe der Grenzen, innerhalb welcher wir uns bei derselben halten, so wie der Methode, die wir dabei in Anwendung bringen wollen. Wenn die Einmischung dogmatischer und philosophischer Begriffe den bisherigen exegetischen Forschungen sich nachtheilig erwies, so denken wir der rein historischen Auffassung folgend uns durch den unmittelbaren Inhalt der einzelnen Aussprüche vorherrschend leiten zu lassen, dem Zusammenhange des Ganzen aber nicht so viel Recht einzuräumen, daß wir, wo er sich in Schwierigkeiten oder gar in Widersprüche sollte aufzulösen scheinen, lieber dem Einzelnen Gewalt anthun wollten, als die widerspruchslose Einheit alles Einzelnen verloren geben. Sollte sich uns etwa durch die unbefangene Erklärung der betreffenden Stellen die Erwartung einer ganz nahen, persönlichen Wiederkunft unausweichlich als der unmittelbare Wortsinn auch der Reden Jesu aufdringen, so würden wir sie lieber als Wortsinn anerkennen und wenn wir die Schwierigkeit, wider Vermuthen, nicht auf andere Weise entfernen könnten, die

---

a) Die rationalistischen Exegeten und Dogmatiker ohnehin, wie Wegscheider Instit. S. 626. u. 686., de Wette bibl. Dogm. I. S. 215. u. a. substituiren der Auferstehung die Unsterblichkeit überhaupt, dem Weltende d. h. der überirdischen Verklärung der Erde eine neue Erdformation, vgl. Baumeister lc. II., 2 S. 24—48. und was oben über dieselben gesagt worden ist. Aber auch die supranatural. Dogmatiker haben solche Abschwächungen auf die unwesentlicheren Nebenstellen sich stützend; vgl. Steudels Glaubensl. S. 465. f. 469. seine Lehre vom Zwischenzustand u. von der Ewigkeit der Strafen, in Fr. v. Meyers Glaubenslehre S. 257., 264., 268. f. 274., 280. und doch wollen sie alle, die rationalistischen Dogmatiker wie diese supranaturalistischen, die wahre eigentliche Lehre des N. T. haben, und nur in sofern als Exegeten kommen sie uns hier in Betracht.

ganze Vorstellung uns einstweilen noch mit einem wesentlichen Mangel behaftet denken, als gegen den klaren Inhalt der Worte uns durch gezwungene Interpretation derselben helfen. Eine solche historische Behandlung des Gegenstandes, wenn es uns gelänge sie rein zu halten, sollte wohl für alle Theile etwas dankenswerthes seyn. Der Rationalist muß mit dem strengsten Offenbarungsgläubigen und so alle, so weit auch ihre dogmatischen Ansichten auseinanderlaufen mögen, müssen doch in dieser Achtung vor der Geschichte des Herrn zusammentreffen und wer von ihnen die Historie für Etwas nicht aus sich selbst, sondern nur mittelst eines gewissen dogmatischen Systems Verständliches hielte, der sollte sich hinfort nur auf eine dogmatisirte Geschichte d. h. auf keine Geschichte, sondern nur auf seine philosophische Ansicht oder auf seine subjective Lebenserfahrung berufen. Eine lange und nicht bloß verstandesmäßige Bekanntschaft mit der Schrift wird erfordert, wenn auch nur der Inhalt derselben glücklich aufgefaßt und zu Tage gefördert werden soll, — von seiner Aufnahme in die lebendige Ueberzeugung nicht zu reden, — aber jene Bekanntschaft kann nie zu einer Gewaltthat führen gegen den Wortsinn, der vielmehr als die undurchdringliche Mauer gegen die subjectiven Gedanken und Meinungen hoch zu achten ist, sondern sie soll nur zu einem tieferen logischen und psychologischen Verständnisse dessen, was in dem Wortsinn eingeschlossen liegt, und, wäre es ein theilweise Widersprechendes, zur Erkenntniß des Widerspruchs dienen. Auf diesem geschichtlichen Wege, nach diesem historischen Principe, wollen wir den Grundbegriff zu gewinnen suchen, der die Einheit und innere Nothwendigkeit der einzelnen Momente enthält. Es bleibe vorerst gänzlich dahin gestellt, was Christus und die Apostel unbewußt mit ihren Lehren über die letzten Dinge gewollt haben, nur das, was sie mit Bewußtseyn gelehrt haben, beschäftige uns jetzt, ohne daß uns daraus auf unser Urtheil über die

Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Unterschieds irgend eine Folgerung gezogen werde. Wenn hiezu auf die Vergleichung der alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen wenig eingegangen wird, deren Benutzung doch sonst zum Verständnisse der neutestamentlichen Lehren nöthig erscheint, so erkläre man es aus der Absicht des Verf., die Lehre des N. T. aus sich selber zu entwickeln, und eine gleiche Entwickelung der alttestamentlichen Unsterblichkeitslehre, sammt der Vergleichung zwischen beiden, einer besonderen Abhandlung zuzuweisen. Eben so möge man sich nicht daran stoßen, wenn auch die Prüfung der Stellen, welche Spuren des ursprünglich bildlichen Sinns jener eschatologischen Lehrstücke enthalten sollen, einer eigenen Abhandlung vorbehalten bleibt, und hier nur die bei weitem überwiegenden durch die sämmtlichen Bücher des N. T. sich hindurchziehenden Stellen berücksichtigt werden, in welchen sie im unbildlichen Sinne unbefangen vorgetragen sind. Läßt sich eine solche unbildliche Lehre von den letzten Dingen in dieser Ausdehnung von der ursprünglichen prophetischen Anschauung derselben in den synoptischen Evangelienberichten an bis zur visionären Anschauung der Parusie in der Apokalypse nachweisen, eine Lehre, die innerlich systematisch verbunden ein vollkommen in sich harmonisches Gesammtbild darstellt, so muß es schon mit jenen Stellen für die bildliche Auslegung übel zu stehen scheinen, da es doch gewiß schwer zu glauben ist, daß ein bloßes Mißverständniß auch in den historischen Büchern so constant vorkomme, und daß ein so systematisch ausgebildetes Ganze, durch alle Bücher des N. T. verzweigt, zu seiner Substanz einen bloßen Schatten, einen handgreiflichen Irrthum habe. Damit soll nun eine eigne Widerlegung jener bildlichen Interpretation keineswegs für überflüssig erklärt, sondern nur ein Tadel abgewendet und so viel behauptet werden, man könne das hier gegebene Positive auch ohne den polemischen Theil voranzuschicken oder sogleich anzuhängen für

sich hinstellen, ohne daß es seine theilweise unabhängige, in sich selbst gesicherte Bedeutung verliere. Wir suchen also die unbildliche Eschatologie, welche im N. T. massenhaft gelehrt ist, auszuheben, sie als ein in sich abgerundetes und geschlossenes Ganze mit einem nothwendigen inneren Zusammenhange seiner Momente unter sich darzuthun, und zu zeigen, daß in diesem positiven Systeme die eigentliche Unsterblichkeitslehre des N. T. enthalten sey.

Der Mittelpunkt der neutestamentlichen Lehre von den letzten Dingen ist der jüngste Tag. In diesem Begriffe vornehmlich liegt der besondere Charakter, durch welchen sie sich vor anderen Unsterblichkeitslehren auszeichnet; diesen Begriff nach seiner vollen Bedeutung zu entwickeln muß daher die Hauptaufgabe für eine Untersuchung seyn, die ein Gewicht darauf legt, das eigenthümliche Wesen dieser Eschatologie ins Licht zu setzen und sie von fremdartigen Vorstellungen rein zu halten. Nur die Unsterblichkeitslehre, in welcher alles sich auf jenen Tag bezieht, ist in den didaktischen Stellen enthalten, welche sich ausdrücklich lehrend mit den letzten Dingen beschäftigen, über die scheinbar abweichenden Bestimmungen liegen nur gelegentliche Aeußerungen vor, deren unmittelbare Tendenz keineswegs ist, über die letzten Dinge etwas Bestimmtes zu lehren, sondern irgend sonst eine besondere Idee, wie daß dem Bösen mit gleichem Maße vergolten werde, oder die Gewißheit, daß der renige Sünder Gnade empfängt oder ein Gefühl der Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit Christus außerhalb dieser zeitlichen Zustände auszudrücken. Dagegen braucht bei der ἐσχάτη ἡμέρα — für den unmittelbar lehrhaften Zweck der sie enthaltenden Reden nur die Stelle Matth. 25. und die beständige Hinweisung der apostolischen Briefe auf den Tag des Herrn in Erinnerung gebracht zu werden, welche überall vorkommt, sobald über die Beseligung der Gläubigen oder über die Bestrafung der Ungerechten eine nähere Bestimmung gegeben werden soll. Wir beginnen

daher mit dieser Grundvorstellung und den ihr angehörigen Stellen, und wenn wir dabei die in den Evangelien vorgetragenen Lehren abgesondert behandeln von der in den apostolischen Briefen enthaltenen Eschatologie, so wird man uns vorläufig nicht nur gerne das gestatten, sondern wird auch unschwer zugestehen, eine solche Trennung schicke sich wohl für eine unbefangene geschichtliche Untersuchung, und könne nur dazu dienen, daß sie um so geordneter verlaufe und um so sicherer ihrem Resultate sich nähere.

## I.

## Das Welt-Ende = (oder) der jüngste Tag, = der Tag der Parusie, als der Mittelpunkt der letzten Dinge.

### Stellen, welche von dem jüngsten Tag als dem Mittelpunkte der letzten Dinge handeln.

Von den synoptischen Reden des Erlösers über die letzten Dinge eignen sich vor allem die zwei Matth. 13, 36—43. und Matth. 24—25., einen schärferen Begriff derselben zu geben, die eine parabolischer Art, die andere prophetischvisionärer. Der unbestreitbare Grundgedanke der ersteren Stelle, die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* als *θερισμός*, enthält die Unterscheidung und Entgegensetzung zweier Weltzeiten a), des *αἰὼν οὗτος* und der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου*, von welchen jeder ihre eigenthümliche Bestimmung und beiden eine ganz besondere Stellung zu einander zugeschrieben wird. Denn wenn die *συντ. αἰῶνος. τ.* der *καιρὸς θερισμοῦ* ist, 13, 30., so ist eben damit nothwendig gegeben, daß der *αἰὼν οὗτος* die Zeit der Aus-

a) *αἰὼν* = *καιρός*, cf. Mrc. 10, 30. *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* — opp. — *καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον*, wenigstens müssen beide im weiteren allgemeineren Sinne dasselbe besagen, nur etwa *αἰὼν* hier mit dem Nebenbegriffe der perennirenden, *καιρὸς* mit dem der vorübergehenden Dauer.

saat sey. Der αἰὼν οὗτος ist die Zeit, in welcher nach einem andern Bilde Matth. 13, 47. f. das Netz ins Meer gelassen wird, um einen Fang zu thun, d. i. für das Reich Gottes eine Ausbeute zu gewinnen, welches so lang geschieht, bis das Netz gefüllt ist, V. 48. ibid.; das irdische Daseyn, von seinem ersten Anfange für das Ganze wie für den Einzelnen, bis zu seinem Ende für beide, ist die Zeit der Entwickelung und hat im göttlichen Sinne nur die Bestimmung, wird auch von Gott nur dazu erhalten, wie es nur dazu eingerichtet worden ist, damit in ihm durch den ausgestreuten Samen göttlicher Offenbarung ein Gewinn sittlicher Naturen für das Reich Gottes sich entwickele. Diese Zeit nimmt, nach dem Sinne der Parabel, ein Ende, sobald Gott seinen Zweck in dem durch sein freies Wohlgefallen bestimmten Umfang erreicht hat, ὅτε ἐπληρώθη ἡ σαγήνη XIII, 48., oder wenn alles reif ist, = καιρὸς θερισμοῦ πάρεστι 13, 30. „es tritt die συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου ein," das Ende der ersten Weltzeit, welches zugleich der Anfang des zweiten Aeon ist, der Anfang der Ewigkeit. Diese neue Weltzeit hat nun natürlich, gemäß dem Zwecke der ersten, das Geschäft, alles einzusammeln, was sich in jener von sittlichen Naturen entwickelt hat, den Gewinn, welchen die erste für das Reich Gottes trug, die Früchte der Entwickelungszeit einzuerndten, und sie rein, getrennt von dem in jener mitgewachsenen und unter den Waizen gemischten Unkraut, und so darzustellen, daß sie sich alsdann in dieser Gestalt zur Aufnahme ins Reich Gottes qualificiren. Wie jenes die Zeit der Entwickelung, so ist dieses die Zeit des Abschlusses, wie jenes die Zeit des Wachsthums und des Reifens für das göttliche Reich, von Seiten des Menschen und der Aussaat von Seiten Gottes, so diese die Zeit der Erndte und Einsammlung göttlicher und der Erlangung eines dem bisherigen Thun angemessenen Leidens menschlicher Seits. In jener sollen unter fortwährenden Anregungen durch göttliche Offenbarung die Menschen sich thätig zeigen, in dieser handelt Gott allein und

die Menschen verhalten sich leidend. Der Abschluß in dieser Weltzeit, die Einsammlung des Ertrags, ist der Act Gottes, in welchem er die Gerechten in sein Reich versammelt und die Bösen, wie sie in dem vorangehenden Aeon sich mitten unter den anderen ausgebildet hatten, ausscheidet und verdammt. Dieser Act aber wird nach der Parabel V. 41. von Christus mittelst der Engel vollzogen, also auf eine Thätigkeit Christi in der Zeit der *συντέλεια αἰῶνος* zurückgeführt. Das Bisherige setzt, wenn wir die Vorstellung consequent vollziehen, die Annahme eines Diesseits und eines Jenseits voraus, von welchen jenes nicht in sich selbst und in der in ihm schon gegenwärtigen Vergeltung und theilweisen Realisirung des göttlichen Reichs seine Bestimmung habe, sondern nur in diesem, an der in ihm mittelst vollkommner Vollziehung des Rechtsgesetzes und Einführung des seligen religiösen Gesammtlebens sich vollendenden Offenbarung göttlicher Heiligkeit, als Pflanzschule und Grundlage für diese jenseitigen Processe, so daß in beiden, dem Diesseits und Jenseits zusammen der Gesammtzweck alles Daseyns sich verwirkliche. Die Stellung aber, in welche nun dieses Jenseits und Diesseits zu einander gesetzt sind, ist die eines zeitlichen Nacheinander, nicht die eines gleichzeitigen Nebeneinander. Man wird leicht einräumen, daß *συντέλεια αἰῶνος* wie nach der sonst im N. T. vorkommenden Bedeutung dieses Terminus so nach dem hier stattfindenden Zusammenhange nicht das Ende des irdischen Lebens für den Einzelnen, sondern das Ende alles diesseitigen irdischen Daseyns überhaupt als Ganzes betrachtet, bezeichne, cf. Matth. 24, 3. 28, 20. *ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* (*εἰμὶ μεθ' ὑμῶν*) und an unserer Stelle V. 24—30. coll. V. 38. *ζιζανιακονηροὶ* u. V. 41. der Realisirung der *βασιλεία*. Ist aber unter *συντέλ. αἰῶνος* das Ende des gesammten irdischen Daseyns zu verstehen, so ist das Jenseits, in welchem die ganze Geschichte des Diesseits ihre Erledigung findet, ein nicht mit diesem Gleichzei-

tiges, sondern ein ihm zeitlich Nachfolgendes, das erst in dessen Stelle tritt, und für dessen Beginn daher das Aufhören des Diesseits, der Ablauf des gesammten Lebens, das auf ihm sich entwickeln soll, die Bedingung ist. Das Diesseits und das Jenseits erscheint als ein Hintereinander und der Gegensatz beider fällt zusammen mit dem zweier Weltepochen. Ist nun alles, worin das Diesseits seine Erledigung findet, erst in jener zweiten Zeit dieser Welt zu erwarten, und besteht diese Erledigung in der Vollziehung des Rechtsgesetzes und der Verwirklichung des Reichs Gottes an und aus dem im Diesseits entstandenen Lebendigen und seinem hier entwickelten sittlichen Thun, so liegt in der Natur dieser Vorstellung als nothwendige Consequenz, daß von dieser Erledigung alles Diesseitigen nichts eintrete, so lange noch das irdische Daseyn als Ganzes fortbesteht, sondern alles Einzelne seinen jenseitigen Abschluß, alle Individuen ihre Schicksalsbestimmung erst nach dem Ende alles irdischen Daseyns gleichzeitig erhalten; daß dagegen, auch wenn das Jenseits mit seiner eigenthümlichen Aufgabe seinen Anfang genommen hat, dann eben damit die erste Weltzeit in Wahrheit beendigt sey, die Entwickelung neuen sittlichen Thuns und Lebens zu einer extensiven Vermehrung des g. Reichs nicht weiter fortgehe, kein weiterer Zuwachs sittlicher Naturen für dieses Reich sich bilde, keine neue fernere Aussaat, sondern nur Genuß des schon Entwikkelten, vollendete Gesammtthätigkeit und Vergeltung Statt finde. In dem Bisherigen ist enthalten, daß die jenseitige Erledigung sich auf alle Ergebnisse des Diesseits, auf alle Individuen desselben, nicht etwa bloß auf die in dem letzten Zeitraume der ersten Weltepoche Lebenden beziehe, da ja sonst alle nicht im Jenseits Erledigten ihre Bestimmung verfehlen würden, und da diese Erledigung wohl auch deswegen besonders an das Ende der ersten Weltzeit verlegt ist, damit nun alles Diesseitige mit einem Male, in Einem Acte, gleichzeitig abgemacht werden könne, eine würdigere

Art des Abschlusses als wenn mit jedem Einzelnen für sich alle in dem συντελ. αἰῶν. enthaltenen Processe vorgenommen würden. Daß endlich bei der Entwickelungszeit in der Parabel ganz unbefangen vorzüglich nur an dieses Leben gedacht wird, und nicht an das Daseyn des Individuums nach dem Tode bis zur συντελ. α., sieht man aus dem muthmaßlichen zweiten Hauptgrunde, aus welchem das Jenseits verlegt ist an das Ende der jetzigen Weltzeit, daß der Schauplatz dieses Jenseits reflexionslos, als der jetzige irdische, nur überirdisch umgestaltet, oder als eine an die Stelle der jetzigen Gestaltung tretende überirdische Gestaltung der Dinge gedacht würde, somit die erstere schien zu Ende gegangen seyn zu müssen, wenn die andere sollte eintreten können. Mit dem Bisherigen soll aber nun keineswegs behauptet seyn, daß alles das mit baaren Worten in der Parabel selbst stehe, sondern es soll damit zum Theile nur der Vorstellung, die wir in dem Gleichnisse wirklich ausgesprochen finden, auf den Grund gegangen, es sollen die in der Natur derselben eingeschlossenen Voraussetzungen und Consequenzen entwickelt werden, von welchen wir einige, wie die Universalität der jenseitigen Erledigung und des sie realisirenden Acts Christi, ferner daß das Diesseits nicht Selbstzweck sey, nicht ausdrücklich in der Parabel genannt, sondern nur in der Natur derselben begründet, andere, wie die zeitliche Stellung beider zu einander, in den Ausdrücken der Parabel selbst unmittelbar bezeichnet finden. Wollte man der hier gegebenen Erklärung des Gleichnisses, wegen des Gewichts, das sie auf die Unterscheidung der 2 Weltepochen legt, den Vorwurf machen, sie presse die Worte, so hätte man nicht nur auf historischem Wege, aus dem N. T. selbst, nachzuweisen, dieser Gegensatz sey der Parabel unwesentlich und sie behalte ihre volle Bedeutung auch ohne diese ihre Grundanschauung, sondern würde dieses Urtheil lieber so lange noch zurückhalten, bis man auch von der Reihe anderer eschatolo-

gischer Aussprüche, in welchen jener Gegensatz gleichfalls als dogmatische Voraussetzung zu Grunde liegt, und auf welchen uns die historische Realität desselben eben so gut ruht als auf der vorliegenden Auslegung dieser Parabel, die ihn nur besonders rein und unbefangen enthält, eines gleichen sich überzeugt hätte. Weit eher, und mit Recht, würde man uns ein Pressen des Einzelnen zur Last legen können, wenn wir auch die nachfolgenden Züge des Gleichnisses als eben so viel dogmatische Gedanken festhalten wollten. Solche bildliche Züge, aus denen man versucht seyn könnte einige Nebengedanken abzuleiten, wären die Andeutungen über die Art der Verdammniß — durch Feuer V. 42. was aber — nach dem Zuge der Parabel selbst, der jenen Begriff des πῦρ herbeigeführt zu haben scheint 13, 30., die Verbrennung des Unkrauts als unnützer Last, die nicht werth ist da zu seyn — eher auf die Vernichtung der Bösen führen würde, — über die Zahl derer, die eingesammelt werden sollen, als eine geschlossene prädestinirte, weil das Netz aufgezogen wird, sobald es voll ist, womit aber freilich nicht gesagt wird, wie groß man es zu denken habe, — über die Art der Verwirklichung des göttlichen Reichs, — durch die Engel, die hier nur die bildlichen Mittelspersonen für die Thätigkeit Christi zu seyn scheinen, gewählt, um die Ehre anzudeuten, die in diesem Acte den Frommen widerfährt, — endlich über den Grund des ganzen Verfahrens in Gott, nämlich dem ökonomischen Verstand, als dessen Act hier alles erscheint. Allein diese Nebengedanken sind nicht zu ermitteln, da die ihnen zu Grunde liegenden parabolischen Züge meist mit der Anschauung des ländlichen Verfahrens, in der das Gleichniß sich bewegt, in einem nothwendigern Zusammenhange stehen, und sich daher nicht bestimmt angeben läßt, ob ihre Aufnahme von der Idee ausgegangen sey, oder von dem einmal gewählten nie vollkommen adäquaten Darstellungsmittel. So ist es wenigstens mit der Fülle des Netzes,

dem Verbrennen des Unkrauts, am ehsten dürfte noch als zur Idee gehörig der ökonomische Verstand Gottes als Grund der jenseitigen Entscheidung festgehalten werden können, da ja in jedem Falle das Interesse für den Gewinn seines Reichs als Grund für die Schöpfung und Erhaltung des irdischen Daseyns in Gott gedacht werden muß. Daß aber gerade dieser Grund hier hervorgehoben wird, und nicht die Intention Gottes auf die Verdammniß der Ungläubigen, hängt näher damit zusammen, daß die Parabel mehr Bekehrung, als Bestrafung, mehr unmittelbar das Positive, als das Negative zum Zweck hat, und daß in jener Zeit der Erlöser noch nicht so vielen Widerstand erfahren hatte, demnach auch sein heiliger Unwille über die schlechte und ungehorsame Zeit noch nicht in dem Grade aufgeregt war, wie dieß sein späteres Wehe über die Feinde seiner Sache, über die Städte, die ihn freventlich verwerfen, voraussetzt. Doch scheint auch schon hier, besonders in dem Zuge der Parabel 13, 42., dem unmächtigen Grimm und der Klage der Verdammten, der Gedanke des Gerichts, der Qual und somit der Intention Gottes auf die Züchtigung und jenseitige Bestrafung seiner Feinde stark hindurch. Was wir somit in diesem Gleichniß als den eschatologischen Grundbegriff gefunden haben, ist die *συντέλεια αἰῶνος*, in welcher, als in der auf das Ende dieser gegenwärtigen Weltzeit und ihres Schauplatzes folgenden Epoche, durch einen Act der königlichen Macht Christi, das ganze diesseitige Daseyn der Entwickelung gleichzeitig seine jenseitige Erledigung findet und in welcher somit auch alle zukünftige außerhalb dieses Lebens liegende Schicksalsbestimmung der Einzelnen concentrirt zu denken ist. Dieser Act hat in der Anschauung der Parabel vorherrschend noch den Charakter einer Verwendung des bisher Entwickelten für die Verwirklichung des Gottesreichs, zeigt aber gleichwohl zugleich deutliche Züge seiner richterlichen Bedeutung.

Ueberwiegend dagegen ist der Gedanke des Gerichts

in der 2ten Stelle Matth. Kap. 24—25, aus welcher wir, gemäß unsrem nächsten Zwecke, den N. T. Grundbegriff der letzten Dinge zu finden, den Grundgedanken hervorheben wollen, für's Erste noch ohne Rücksicht auf die vielen und entgegengesetzten Auslegungen. Denn dasjenige, was wir hier voraussetzen, daß in der Stelle vom Weltgerichte die Rede sey, und daß die aufgeführten Begebenheiten in stetiger Aufeinanderfolge unbefangen zusammengedacht worden seyen, sowohl von dem *evangelischen* Berichterstatter, als wenn seine Anführung treu ist, von Christus, dem Redenden selbst, glauben wir jedem Erklärer, der sich nicht durch dogmatische Schwierigkeiten bestimmen läßt, dem natürlichen Wortsinne der Stelle Gewalt anzuthun, — zumuthen zu können, und es ist kein günstiges Zeichen für die Exegese unserer Zeit, daß nicht beides schon viel allgemeiner entschieden und anerkannt ist. So weit es jedoch erforderlich seyn wird, soll bei Ermittlung der Zeitbestimmung, um welche sich ja ohnehin die abweichenden Interpretationen alle drehen, und bei welcher sich eine passende Gelegenheit dazu darbieten wird, auf diese verschiedenen Meinungen der Exegeten eingegangen werden. Die Stelle Matth. 24—25 enthält in Einem Hauptabschnitt Kap. 24, 15—32 und 25, 31—46, welche beiden Stücke wesentlich zusammengehören, und nur durch eine auf das erste gebaute Paränese an die Jünger 24, 33—25, 30 unterbrochen und getrennt sind, die näheren Bestimmungen über die συντέλεια τοῦ αἰῶνος und die παρουσία Χριστοῦ als Antwort auf die Frage der Jünger 24, 3, — und schickt diesem Hauptabschnitte vom τέλος, dem eigentlichen Eintritt und Kern des Weltendes und der Parusie, oder was, wie sich zeigen wird, damit identisch und in dem τέλος schon angedeutet ist, des letzten jüngsten Tags, — einen kleineren Abschnitt von der ἀρχὴ ὠδίνων (24, 8) voran, welcher 24, 4—14 umfaßt und die Vorzeichen des eigentlichen τέλος gibt. Wir halten uns hier an den Kern

der Vorstellung, an das τέλος)(ἀρχὴ ὠδίνων. Dieses τέλος, — nach der ganzen Beziehung des Abschnittes auf seinen Ausgangspunkt, die Frage der Jünger 24, 3 gleichbedeutend mit συντέλεια αἰῶνος — zerfällt, nach der Darstellung des Herrn bei Matth., wiederum in drei Momente, Anfang, Fortgang und Ende. Der Anfang des τέλος 24, 15—28 enthält die jene zur ἀρχὴ ὠδίνων gehörigen Vorzeichen noch überwiegende unmittelbar als erster Theil der letzten Zeit eintretende, unbeschreibliche θλῖψις (24, 21). Der Fortgang des τέλος V. 29—32 enthält die Erscheinung Christi, die Parusie selbst, — zusammen mit der Sammlung der Gerechten durch die Engel. Das Ende des τέλος umfaßt den Akt des Gerichts, die Aufstellung der Bösen und Guten zu beiden Seiten, die Seligsprechung der Guten, die Anklage, Vertheidigung und Verdammung der Bösen und die Vollziehung des Urtheils an beiden. Den Grundgedanken bildet also in dieser Stelle der Akt selbst an und für sich, sein Inhalt, die Succession seiner einzelnen Momente, die Vorzeichen seines Eintritts, die Description seines ganzen Bildes, und besonderes Gewicht ist darin gelegt auf den feierlichen Akt des Richterspruchs, wie denn auch in der Umgebung dieser zwei Kapitel rings an Verfolgungen gegen die Sache Christi gedacht wird, das 23ste, vorhergehende, mit dem Wehe über die ungläubigen Feinde derselben schließt und das nachfolgende 26ste mit der Ahnung des Todes anfängt, der sich auch, abgesehen von seinem höheren Wissen, damals dem Erlöser schon nach den bereits von ihm erfahrenen Verfolgungen und dem unversöhnlichen Hasse seiner Feinde, als sein künftiges zuverlässiges Geschick darstellen mußte. Sonach mußte der in jener Zeit sein Gemüth mächtig bewegende Gedanke an seine Gegner ihm gerade damals die Idee des Gerichts besonders nahe legen, und das stärkere Hervortreten derselben in dem gleichzeitig in Christus angeregten und von ihm beschriebenen Gemälde des Weltendes noth-

wendig herbeiführen a). Dieser in der Stelle liegende Grundgedanke ist aber nun im Wesentlichen mit dem in Matth. 13. liegenden eschatologischen Grundbegriffe vollkommen derselbe, „das Weltende als das Centrum der letzten Dinge, die letzte Zeit als das alleinige Gebiet der res novissimae, nur daß beide Stellen sich gegenseitig ergänzen, und die eine diesen Punkt stärker hervorhebt, die andere jenen. Die Identität des Grundgedankens in beiden Stellen zeigt sich demnach wie in der Gleichheit der Benennung — *συντέλεια αἰῶνος* in beiden Stellen — so noch mehr in der des Inhalts. Wie dort, so ist auch hier in der *συντέλεια αἰῶνος* enthalten die Einsammlung der Gerechten, und die Vollziehung des Rechtsgesetzes durch einen feierlichen Akt Christi. Wie dort, so ist auch hier die Zeit dieses Aktes bezeichnet als das Weltende, und hierin liegt zu

---

a) Aus diesem, hiernach sicher getreu berichteten, historischen Zusammenhange dieser Rede erklärt sich nun auch vollkommen der schon anstößig gefundene und für die bildliche Auslegung benutzte (cf. Rückert christliche Philosoph. II. S. 433) einseitige Maßstab des Gerichts 25, 35 ff., welches übrigens weder der Maßstab der Nächstenliebe überhaupt (Rückert) noch das Gesetz der Humanität (Hase), sondern besonders im Betreff der Ungerechten V. 40 das Verhalten derselben gegen die Freunde und Anhänger Christi ist, nach diesem läßt der Herr, in diesem Zusammenhange mit dem Wehe über die Verfolger der Sache Christi, in welchem dieses Gemälde des Weltgerichtes vorgetragen worden ist, und mit den Ahnungen kommender Leiden und Anfeindungen, welche die Jünger treffen sollen, die versammelten Völker der Erde gerichtet werden. Für die Jünger lag hierin ein hohes Gefühl für die Würde, die ihrer Person durch ihr Anhängen an die Sache Christi zu Theil werde, und ein Trost, ein Impuls zur beharrlichen Ausdauer in diesen zukünftigen Verfolgungen. Das Weltgericht aber hat somit nur in diesem Zusammenhange jenen speciellen Maßstab bekommen, ohne daß, wie nun klar ist, nach dem Sinne der Stelle dieser Maßstab für den einzigen gehalten werden sollte, der bei demselben in Anwendung kommen werde; es war dort nur keine Veranlassung, von einem andern zu reden, dagegen psychologisch natürlich und nothwendig, gerade an diesen zu denken.

Grunde dieselbe Unterscheidung des αἰὼν οὗτος von der συντέλεια αἰῶνος und verglichen mit der Bedeutung der letzteren, die ja hier bestimmt angegeben wird, der Begriff des αἰὼν οὗτος, des nothwendig ganz nach jener sich richtenden Gegenstücks, als der einer Entwicklungszeit, deren Früchte in der συντ. α. gesammelt, deren Werke in ihr gerichtet werden, deren sittliche Subjecte in dieser Zeit den angemessenen Lohn empfangen. Dieß ist auch geradezu in der 25, 14 ff. eingeschobenen Parabel angedeutet. In der Ermahnung, die sie gibt, daß man sein Pfund nicht vergraben solle, weil der Herr, wenn er komme und nach den Früchten frage, den unnützen Knecht verdammen werde, der hier mit seinen Gaben nichts erworben hat, liegt die Anerkennung der gegenwärtigen Zeit als einer Zeit der Entwickelung, in welche der Mensch gesetzt ist, daß er Früchte trage. Denn das Kommen des Herrn in dem Gleichnisse ist in diesem Zusammenhange der Parusie ἐν συντελ. αἰῶνος gleichzusetzen und somit die Zeit, in welcher der Knecht mit seinem Pfunde hätte wuchern sollen, dem αἰὼν οὗτος. Es liegt ferner in jener Bezeichnung des Weltendes als der Zeit der angegebenen Akte, daß die jenseitige Erledigung aller diesseitigen Entwickelungen und freien Willensakte, erst nach dem vollkommenen Ablaufe derselben gleichzeitig erfolgen werde, — somit wenn diese eingetreten sey, keine Entwickelung mehr komme, weil ja sonst das Warten auf den Ablauf der gegenwärtigen Weltzeit vergeblich wäre, die dann eintretende Welt aber nicht mehr für Entwickelungen geeignet, wie ihre Bestimmung nur die des Besitzes, der Sabbatsruhe, des Abschlusses ist; ebenso daß eine jenseitige Erledigung irgend eines diesseitigen Aktes vor jener συντέλ. αἰῶν., d. h. so lange der jetzige Weltzustand dauert, nicht Statt finde. — Also ganz dieselbe Grundanschauung des Daseyns überhaupt und der συντέλ. αἰῶν. als des Wendepunktes in seiner Geschichte, gesetzt auch, der Gegensatz der 2 Weltepochen

legte sich hier nicht so ausdrücklich dar, wie in dem διο-ρισμὸς der vorangestellten Parabel. Daß mit dem Bisherigen der wahre und wirkliche Sinn der Stelle getroffen sey, bestätigt sich zunächst durch einige weitere hier angegebene Züge, die, wie sie aus jener Grundanschauung consequent hervorgehen und durch dieselbe verbürgt werden, so auch selbst wiederum durch ihre Zusammenstimmung mit ihr dem bisher ermittelten Begriffe zur Bestätigung dienen. In Matth. 13 war die Universalität der in der συντ. α. enthaltenen Akte nicht geradezu ausgesprochen a), aber es lag doch in der Natur der dortigen Vorstellung, daß nicht nur die zur Zeit derselben noch lebenden Bösen in denselben gerichtet und ebensowenig bloß die dann noch lebenden Gerechten für das Reich Gottes gesammelt werden, sondern die Gerechten und Ungerechten aller Zeiten vor dem Weltende, weil ja sonst das Ziel und die Bedeutung dieser Akte selbst, die Realisirung des göttlichen Reichs und die richterliche Erledigung des Diesseitigen, nur unvollkommen erreicht und nicht Alles, was für die Verwirklichung dieses Reichs benutzt werden konnte, ja das Wenigste von dem, was sich für dasselbe entwickelt hatte, wirklich für sie benutzt würde; und dieß gilt nun auch für die vorliegende Stelle, sofern ihre Grundanschauung

a) Es wird wohl kaum jemand Matth. 13, 37. premiren wollen, daß nämlich nur die von Christus selbst Gelehrten in der συντ. αἰῶν. gerichtet werden. Denn einmal hat Christus hier in einem speciellen Zusammenhange, wo er zur Annahme der von ihm gegebenen Lehre bewegen wollte, nothwendig gerade diese Unfolgsamen gegen seine göttlichen Offenbarungen als Objekt des Gerichts genannt, und für's andere ist neben dieser Bestimmung, daß die mit der Sache Christi Bekannten überhaupt — (nicht bloß die von ihm persönlich Unterrichteten —) in der συντ. αἰῶνος gerichtet würden, zugleich die andere aus dem Wesen der ganzen Vorstellung fließende Voraussetzung ausgesprochen, daß alle Menschen in jener Zeit gerichtet werden, ohne daß die Reflexion auf das Verhältniß beider Bestimmungen zu einander, auf ihren Unterschied und eine Weise sie zu vereinbaren gefallen wäre.

dieselbe ist, schon an und für sich. Es wird aber in derselben auch noch eine besondere obwohl noch unvollkommene Andeutung dieser Universalität jener Acte gefunden 25, 32. in „καὶ συναχθήσεται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη.“ Der Ausdruck ist herbeigeführt durch die ganze anschauliche Haltung dieser Prophetien über die letzten Dinge, und das Versammeln aller Völker paßt ganz zu der feierlichen Parusie Christi mit dem Gefolge der nach allen Weltgegenden auf seinen Befehl enteilenden Engel, 24, 31. durch welche er jene Acte vollzieht, und seinem sich Niederlassen auf den Thron, von dem aus er seine königliche Thätigkeit entfaltet. Wir wollen nun nicht darauf bestehen, daß, wenn man diesen Ausdruck premiren will, man ihn auch nach seiner ganzen Ausdehnung nehme und auch die untergegangenen Geschlechter darunter befasse, wozu doch eben kein besonderer welthistorischer Blick gehörte auch an sie zu denken; denn nach 24, 31. möchte es eher der Ausdruck für die extensive Universalität des Acts für die Zeitgenossen selber seyn und überhaupt kommt es uns schon zu gepreßt vor, die Beziehung auch auf die todten Generationen in dem Ausdrucke selbst an sich finden zu wollen; wir nehmen also an, es sey unbefangen zunächst nur an die damals Lebenden gedacht, aber um die hohe Bedeutung und den ungeheuren Umfang dieser Acte auszudrücken habe sich der zunächst innerhalb jener Zeit stehen bleibende Blick Christi auf den ganzen Umfang dieser Zeit selbst erweitert und ihn unter das Gericht befaßt! So fühlt ja doch gewiß jedermann dem Ausdruck an, daß er nicht beschränken soll, daß somit nicht die negative Seite, nicht das Deficit an ihm premirt werden darf, sondern daß von seiner inneren Tendenz aus eher eine Erweiterung desselben in seinem Sinne gedacht wäre, und daß er somit ein Ausdruck für die Universalität des Acts ist, seiner Tendenz nach, wenn er gleich dem Worte nach dieselbe nicht vollkommen bezeichnet, da sie nicht nach ihrer Totalität in jenem

Augenblicke dem Seher vorgeschwebt haben mag, weil andere Gedanken, die ihn gleich stark beschäftigten, sich mit gleicher Gewalt in seine Seele gedrängt und daher eine geflissentlichere Ausmalung der Universalität des Acts gehindert haben mögen; wogegen diese Universalität jener Acte der ganzen Natur der Grundvorstellung gemäß zu anderen Zeiten, bei anderen Anläßen, in anderem Zusammenhange, später sich vollkommener herausstellt. Liegt aber in der Tendenz jenes Ausdrucks eine Andeutung der Universalität, und werden demnach alle als gleichzeitig gerichtet vorgestellt, so stimmt dieß sehr gut damit zusammen, daß die jenseitige Erledigung an das Ende aller Entwicklungen gestellt ist, oder mit dem Begriffe der συντελ. αἰῶνος als der Zeit des Gerichts, aus welchem ja bei Matth. 13. die Universalität des Gerichts deducirt werden konnte, und dient ihm zur Bestätigung. Wie über den universellen Umfang der in der συντελ. begriffenen Acte, so findet sich in unserer Stelle auch über die ewige Geltung derselben, besonders des Hauptacts des Gerichts, eine bestimmte Aussage, die wir im Sinne der Stelle und der ganzen Grundvorstellung zu nehmen überzeugt sind, wenn wir sie auffassen als eine Bestimmung, die jene Acte und die ganze Zeit, in der sie sich zusammendrängen, als besonders großartig und herrlich darstellen soll. Die Beseligung der Guten und die Bestrafung der Bösen, die in dem Acte des Gerichts entschieden wird, sehen wir hier als eine ewige und in alle Zukunft unverändert gültige, und diesen Act selbst daher als einen einzigen, nicht nur seinem Umfange, sondern auch seiner ewigen Geltung nach vollkommenen, Weltact dargestellt, der einen neuen anderen Act seiner Art, durch den er wieder umgestoßen werden könnte, oder durch den ihm aufgeholfen oder seine Vollendung gegeben werden müßte, so wenig nach sich haben kann, als die Wiederkunft Christi nach seiner ersten Erscheinung auf Erden, d. h. die zweite Parusie eine dritte hinter sich nöthig hat, als ein Act, der

vielmehr seine Vollendung in sich selbst trägt. Je bedeutungsvoller ein Act ist, um so weniger kann er der Natur der Sache nach oft wiederkehrend gedacht werden. Die ewige Geltung jenes Gerichts aber, die ewige Dauer der durch dasselbe gesetzten Seligkeit oder Unseligkeit wird nun unleugbar ausgedrückt durch *αἰώνιος* 25, 46. *καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον* a)· *οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* und V. 41. *πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.* Denn wie die Ausmalung der intensiven Stärke der Qual, 13, 42 und 50., so hat gewiß auch die hier durch *αἰώνιος* ausgedrückte Beschreibung ihrer extensiven Größe keinen anderen Zweck, als die Auctorität und Herrlichkeit jenes Weltacts durch Angabe seiner wirklichen Geltung hervorzuheben, und das *αἰώνιος* in anderem als diesem gewöhnlichen im N. T. üblichen Sinne zu nehmen wie = was einen oder mehrere künftige Aeonen, aber nicht alle, dauert, (cf. die theologischen Miscellen im literar. Anzeiger für christliche Theol. 1835. No. 27.), oder diese ganze Bestimmung nur hypothetisch oder relativ zu nehmen, ist gewiß eine Abschwächung des ursprünglichen Sinns, die nicht auf exegetischem und historischem Weg entstanden ist, sondern auf philosophischem, von einem Versuch aus, der Schwierigkeit ewiger Höllenstrafen zu entgehen, und die der inneren Natur der ganzen Vorstellung entgegen ist b). Haben wir denn nicht für *αἰώνιος* in die-

---

a) Matth. 5, 22. *γέεννα τοῦ πυρός.* V. 29, 30. ist kein dogmatischer, dem Grundbegriffe gemäß neu gebildeter, sondern ein der alten Ausdrucksweise zur Bezeichnung des Neuen entnommener Terminus, welchen man daher auch nicht dogmatisch premiren darf.

b) Man pflegt gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen anzuführen (vgl. Steudels Glaubensl. S. 465.), daß nur Ein Sünder als ewig verdammt in der Schrift bezeichnet werde, Judas der Verräther, von dem es Matth. 26, 24. heiße „es wäre ihm besser, nie geboren zu seyn, — und nur Eine Sünde als in alle Ewigkeit unvergebbar, die wider den heiligen Geist Matth. 12, 31. und schließt dar-

sem Zusammenhang Umschreibungen, welche die ewige Dauer unverkennbar ausdrücken? Von der Seligkeit würde man es sich ohne Zweifel gern gefallen lassen, *αἰώνιος* im

aus, daß außer Judas alle Sünder, die nicht die letztere Schuld auf sich geladen haben, begnadigt werden, wie es ja in Matth. 12. heiße, daß alle andern Sünden wirklich vergeben werden. Allein wie wenig solche Nebenstellen, die durchaus nichts über die letzten Dinge lehren wollen, gegen die lehrhaften Stellen, die sich gerade mit dieser Lehre beschäftigen, in Anschlag gebracht werden können, braucht kaum bemerkt zu werden. Auf diese hat man zu achten, wenn man die Lehre des N. T. über die letzten Dinge ermitteln will. Die zwei genannten Stellen aber lehren durchaus nichts von einer Zeitlichkeit der Verdammniß, welche in der *συντέλεια αἰῶνος*, im Gerichte Christi am Ende der Welt, ausgesprochen wird. Denn fürs Erste würden ja beide streng genommen sich selbst widersprechen, wenn man nicht annehmen wollte, Judas habe eben die Sünde wider den heiligen Geist begangen; was bei der Ungewißheit der Interpreten über diese, worin sie bestehe, nicht beweisbar, noch auch der Anklagepunkt ist, der dem Judas schuld gegeben wird. Dieser ist viel mehr sein Verrath an dem Menschensohn an und für sich, somit nach Matth. 12, 32. eher vergebbar. Fürs Zweite, und dieß ist die Hauptsache, lehrt jene Stelle Matth. 12. nichts über die letzten Dinge, sondern bezeichnet bloß die Größe einer gewissen Sünde durch ihre Unvergebbarkeit; die beiden Zusätze *οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι*, und *πᾶσα ἁμαρτία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις* drücken auf rhetorische Weise, jener die absolute Unverzeihlichkeit durch Negation jeder Zeit, in der man ihre Vergebung könnte setzen wollen, und eben dadurch wie dieser durch den Kontrast, durch die Vergleichung mit anderen Sünden und ihrer durchgängigen Vergebbarkeit die einzige und furchtbare Größe jener Schuld und Verwerflichkeit jener Sünde aus. Keineswegs aber würde darin liegen, daß die durch das jüngste Gericht Verdammten nur zeitlich verdammt seyen, sondern vielmehr daß in diesem Gerichte nur diejenigen verdammt werden, die wider den heiligen Geist gesündigt haben, alle aber, die es verdammt, auf ewig verworfen seyen. Allein auch dieß liegt nicht einmal darin; denn daraus daß, wenn wir nur jenen Kontrast *πᾶσα ἁμ. ἀφεθήσ.* premiren wollten — der kategorische Indicativ Futuri drückt die Sicherheit ihrer Vergebbarkeit aus, — jede einzelne andere Sünde für sich als vergebbar erscheint, folgt nicht, daß Gott auch jede beliebige Masse vergebbarer Sünden in einem Subjecte ver-

dem angegebenen Sinne zu nehmen, wie es z. B. durch Joh. 6, 51. gerechtfertigt wird, wo ζωὴ αἰώνιος dem ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα gleichgesetzt ist. Allein auch in Bezug auf die Unseligkeit ist kein Ausweg möglich, schon aus philologischen Gründen, wenn wir Stellen vergleichen wie Mark. 9, 44. ἀπελθεῖν εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, oder wie 2 Kor. 4, 17. f. wo dem αἰώνιον βάρος δόξης entgegengesetzt wird τὸ πρόσκαιρον καὶ παραυτίκα ἐλαφρόν, wenn wir den in jener Zeit üblichen Gebrauch des Worts in seiner

geben werde, sondern Gott kann ein Subject am jüngsten Tage wegen einer Menge von Sünden, deren jede für sich vergebbar ist, verdammen, weil sie in ihm alle zusammenkommen. Auch ist die ewige Behaltung einer Sünde nur um so denkbarer, wenn in dem ganzen künftigen Aeon nur Ein Punkt ist, wo Vergebung noch stattfindet. Ja selbst das ist nicht abzuwenden, daß Gott ja selbst eine für sich vergebbare Sünde behalten könne, nach seinem Wohlgefallen. So ist also was über die letzten Dinge aus dieser Stelle geschlossen werden will nur sehr unsicher, eine Zeitlichkeit aber der im jüngsten Gerichte begründeten Schicksalsbestimmung aus derselben nicht abzuleiten; vielmehr scheinen uns diese beiden Stellen nur eine Klassification der Sünden im Bewußtseyn Christi auszudrücken. Wie ihm die größte Schuld die ist, welche gegen seine Sache begangen wird, so gibt es innerhalb dieser selbst wieder mehrere Abstufungen. Nach Matth. 25. werden im Gerichte schon diejenigen verdammt, welche an der Person seiner Anhänger sich versündigt haben, positiv, oder negativ, — nach Matth. 26. ist eine noch größere Sünde, die welche Judas allein begehen konnte, der Verrath an der Person Christi selbst, — die größte aber ist ihm die Lästerung wider den heiligen Geist, weil sie die gefährlichste für seine Sache überhaupt war, die nach seinem Hingang auf der Achtung seines einzigen Vertreters, des Paraklet, ruhte, — und mit dieser dreifachen Stufe von Schuld ist die Würde der Personen bezeichnet, beim heiligen Geiste zugleich die Wichtigkeit seiner Achtung in der Zeit, in welcher er eintreten und die Stelle Christi erfüllen sollte, und das nur durch die stille Macht des Gedankens und Gefühls wirkend. Dieß ist der eigentliche lehrhafte Gehalt jener Stellen, die rhetorisirende Form aber, durch welche dieser Gehalt bezeichnet ist, die Größe der Sünde durch ihre Vergebbarkeit oder Unvergebbarkeit, will nichts über die letzten Dinge lehren.

Verbindung mit dem Gericht und die damalige Vergeltungsidee bei Philo und Josephus hinzunehmen? Ein μέχρι παντὸς αἰῶνος φέρειν τὰ δεινὰ — ὑπομένειν ἄκρατον καὶ συνεχῆ βαρυδαιμονίαν kommt bei Philo de Cherubim éd. Pfeiff. II, S. 2. und εἱργμὸς ἀΐδιος, τιμωρία ἀΐδιος bei Iosephus B. Iud. II, 8. Antiq. XVIII, 1. vor. cf. Schreiter „Philos Ideen über Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung" in den Analekten von Keil und Tzschirner I, 2. S. 134. f. Muß hiernach als sprachlich entschieden angesehen werden, daß in unserer Stelle die Ewigkeit der durch das Gericht gegebenen Schicksalsbestimmung gelehrt sey, so bestätigt diese nun nicht nur schon vorläufig die vorausgesetzte Universalität des Acts, da sich nun hier ausdrücklich dieselbe Tendenz zeigt, seine Bedeutung als Weltact hervorzuheben, von welcher aus auch seine Universalität statuirt werden muß, — sondern wie sie selbst als absolute Ewigkeit aus der Natur der ganzen Grundvorstellung folgt, der es ja wesentlich ist, den jenseitigen Abschluß ans Ende der Entwicklungen zu verlegen, damit er für alle, die sich haben entwickeln sollen, gleichzeitig vorgenommen werde, und somit keine Entwicklung mehr, durch welche das Urtheil jenes Gerichts wieder abgeändert werden könnte, in der 2ten Weltepoche anzunehmen, also dieses sofort als ewig zu setzen, so dient sie auch selbst wieder durch ihre wesentliche Zusammenstimmung mit dem von uns entwickelten Grundbegriffe diesem zur Gewähr. Denn wenn nun der Weltzustand, welchen das Gericht einführt und begründet, als eben damit für immer fixirt zu denken ist, so ist hierin die Voraussetzung eingeschlossen, daß nach dem Gerichte keine Entwicklung mehr stattfinde, weil ja sonst diese durch Besserung der Verdammten der Grund werden könnte, das Ergebniß jenes Acts abzuändern, d. h. es liegt darin eingeschlossen der Gedanke des Gerichts als der συντέλεια αἰῶνος. Mit dem Bisherigen ist die Identität der Grundanschauung, des eschatologischen Grundbegriffs, in beiden

Stellen nachgewiesen, von dem die eine Seite, die Bedeutung des jetzigen Aeon im Verhältnisse zu dem Weltende, dort, die andere Seite, die Bedeutung des Weltendes an sich, hier näher angegeben wird; es ist aber nun übrig, auch auf das Neue überzugehen, das in der vorliegenden Stelle noch für den Begriff der συντέλεια αἰῶνος liegt. Vor allem sind es zwei Bestimmungen, die mit dem in Matth. 13 niedergelegten Begriffe vollkommen harmoniren, aber hier, weil es der Zusammenhang so mit sich brachte, besonders hervorgehoben sind. Die Eine davon ist schon angedeutet, die Hervorstellung des Gerichts, das hier eine Hauptrolle spielt. Außerdem daß dieß aus dem nächsten Zusammenhange der ganzen Rede sich erklärt, wie oben bemerkt wurde, folgt es auch unmittelbar aus ihrer Tendenz, welche vornämlich dahin geht, die Jünger mit ihrem künftigen Leiden bekannt zu machen, aber ihnen zugleich zum voraus einen Trost an die Hand zu geben, in Parusie und Gericht, und in deren Natur es daher liegt, die Intention Gottes auf die Belohnung und Bestrafung der Menschen hervortreten zu lassen, die eschatologischen Acte mehr von Seiten des Interesses der Individuen, als vom Standpunkte der Gestaltung des Ganzen aus darzustellen, welcher durch die Einsammlung der Gerechten repräsentirt wird, wie jenes durch die Bestrafung der Ungläubigen und den Lohn der Christen; daß aber der letztere Punkt, die Offenbarung der belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit in der letzten Zeit, in Matth. 25 besonders ausgezeichnet wird, gegenüber von dem andern, der Offenbarung der das Reich Gottes verwirklichenden Heiligkeit, zeigt eine Vergleichung von 25, 32—46 mit 24, 31 leicht. Die zweite neue Aussage über die συντ. αἰῶνος in der vorliegenden Stelle ist die Beschreibung der in Matth. 13 noch unbestimmt gelehrten Thätigkeit Christi zu der Zeit des Weltendes als einer feierlichen Parusie, mit welcher sich jene Acte verbinden, und mit der sie Ein Ganzes bilden.

In dieser Ausmalung der Parusie, wie in der genauen Beschreibung des Gerichts, zeigt sich ein Streben, die Vorstellung der sinnlichen Anschauung nahe zu bringen, ein künstlerisches, wenn man so will, aber ein unbewußtes, wie es dem Wesen einer solchen Prophetie eigen ist. Diese Versinnlichung ist in diesem Zusammenhange herbeigeführt und gleichsam psychologisch vorgezeichnet durch die Frage der Jünger nach den äußeren Kriterien für den Anbruch jener Zeit, auf welche diese zwar in einer bestimmten Richtung hin angeregte, aber nach Gesetzen der Seelenlehre in dieser Richtung nun auch selbstständig verlaufende prophetische Anschauung und Rede die freie Antwort ist. Einer Weissagung, die noch dazu äußere Kriterien einer Erscheinung angeben soll, ist Versinnlichung natürlich, wogegen die parabolische Angabe über das Weltende Matth. 13 diese anschaulichen Elemente nicht enthalten kann, theils weil sie nicht von gleicher Veranlassung ausging, und einen anderen Zweck hat, theils weil der Natur der Sache nach der verglichene sinnliche Gegenstand nie für alle Theile einer solchen Lehre Aehnlichkeiten darbietet. Fassen wir das Bisherige zusammen, so finden wir in Matth. 24 f. denselben eschatologischen Grundbegriff, der *συντέλεια αἰῶνος* als des Centrums aller jenseitigen Erledigung des Diesseits, der belohnenden und bestrafenden, der Realisirung des göttlichen Reichs und des Gerichts über die Menschen. Besonders hervorgehoben werden hier der Umfang der eschatologischen Acte, daß das Gericht ein Gericht über alle Völker sey, und die ewige Geltung des Hauptsächlichsten unter diesen Acten, die Wahrheit und Aufeinanderfolge der einzelnen Momente der *συντέλεια αἰῶνος*, die Begriffe der Parusie und des Gerichts in versinnlichender Darstellungsweise.

### Die zerstreuten synoptischen Stellen über das Weltende und seine Acte.

Was wir in den beiden zusammenhängenden lehrhaf-

ten Reden Christi bei Matth. gefunden haben, die *συντ. αἰῶν.* als Centrum der letzten Dinge mit ihren einzelnen Momenten, es findet sich nun auch nicht bloß in den Parallelen dazu bei Markus und Lukas auf eine im Wesentlichen vollkommen gleiche Weise, sondern constant durch die synoptischen Evangelien in mancherlei sporadischen Aussprüchen über Parusie und Gericht, zum Theil mit noch entschiedenerer Bezeichnung der bisher gewonnenen Bestimmungen und mit Andeutung einer neuen, jedoch aus dem bisherigen folgenden, in demselben eingeschlossenen nothwendigen Consequenz. Die Parallelstellen zuerst zu Matth. 24 f. Mark. 13, 1—37. und Luk. 21, 5—36 sprechen von der Parusie und, worin sie den späteren Ursprung ihrer Evangelienberichte verrathen, von ihr als Beseligung der Frommen, — Mark. V. 27 von dem *ἐπισυνάγειν τοὺς ἐκλεκτοὺς* — Lukas V. 28 von der *ἀπολύτρωσις* der Gläubigen, und V. 31 von der Nähe der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* — mit Zurückstellung des Gerichts, von welchem Markus hier nichts, Lukas nur eine Andeutung hat, V. 36 *σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τ. α.*, die er anderswo (13, 22) ergänzt. Wenn nun aber gleich diese mit den in Matth. beschriebenen Momenten des Weltendes identischen Acte hier nicht ausdrücklich an die *συντέλεια αἰῶνος*, sondern zunächst nur an die Zerstörung Jerusalems, die beide viel klarer hervorheben, angeknüpft wird, cf. Mark. V. 1—4. Luk. V. 5—7., so scheint doch nicht nur der Ausdruck *πάντα ταῦτα συντελεῖσθαι* neben dem einfachen *ταῦτα* bei Mark. V. 4, bei Luk. das doppelte *πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι*; V. 7 und das „*τέλος*" V. 9 coll. Matth. 24, 14. mehr als nur die Zerstörung Jerusalems zu enthalten, sondern das von beiden geweissagte Erscheinen Christi u. s. w. ist nicht erfüllt mit dem Untergange des jüdischen Staats, also verschieden von diesem, wenn wir die Acte in Matth. vergleichen, die mit der Parusie zusammengesetzt sind, offenbar nichts anderes

als die dort beschriebene Parusie ἐν συντελείᾳ αἰῶνος, und somit sein Begriff aus jener genaueren, vollständigeren Beschreibung zu ergänzen. Dieß wird durch andere in Luk. und Matth. zerstreute Aussprüche zur Gewißheit, welche die Acte der Parusie und des Gerichts an die συντέλεια αἰῶνος anknüpfen. Denn welchen anderen Sinn hat es, wenn so oft von einer jenseitigen Vergeltung die Rede ist, die in eine künftige Zeit verlegt wird, wo sie scheint gemeinschaftlich und gleichzeitig für alle vorgenommen werden zu sollen, und die sichtbare Aehnlichkeit hat mit dem in Matth. 25 beschriebenen Acte des Gerichts. So Matth. 7, 21—23., wo das Gericht und das Eingehen in das Reich Gottes auf die ἐκείνη ἡμέρα verlegt wird — Luk. 12, 46. wo auf ein unerwartetes Kommen des Herrn — das stehende Prädicat der Parusie am Weltende — und die Vergeltung vorangehenden Thuns geweissagt ist — (ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει), endlich Matth. 16, 27., wo eine gleichzeitige Vergeltung für alle in die Zeit der Parusie geradezu verlegt wird, von der es doch kaum jemand bezweifeln wird, daß sie überall als mit der συντέλεια αἰῶνος zusammenfallend in den Evangelien gedacht werde. μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ, und diese Einheit von Parusie und Gericht ist nun auch Luk. 12, 8—9. coll. Luk. 9, 26—27. und Mark. 8, 38. ausgesprochen, wo demjenigen, der Christum nicht bekenne, oder seiner sich schäme, angedroht wird, daß ihn der Menschensohn auch nicht bekennen werde „vor seinen Engeln" — und in den letzten Stellen mit dem Zusatze „vor seinen Engeln, wenn er kommt in der Herrlichkeit des Vaters." In beiden Stellen ist, wie die Vergleichung derselben auf den ersten Blick erkennen läßt, derselbe Gedanke enthalten. Sonach haben wir alle diese Stellen als die nur unvollständigeren und voraussetzenden Ausdrücke der-

selben Grundvorstellung anzusehen, die in den zusammenhängenden und ausführlichen Belehrungen bei Matth. deutlicher sich darlegt, des Weltendes als des Inbegriffs von Gericht und Parusie; und aus welchem Grunde sollten nun hier beide Acte auf die συντ. αἰῶνος verschoben seyn, als aus demselben, der bei der gleichen Stellung derselben in der Ansicht desselben Subjects nur zu anderer Zeit in anderen Berichten zu Grunde lag? Somit dieselbe Grundanschauung der letzten Dinge in diesen sporadischen Aussprüchen, wie in jenen längeren Reden. Der Gegensatz der zwei Weltperioden findet sich vielfach in der hier öfters wiederkehrenden Entgegensetzung des αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐκεῖνος, welche zwar nicht an sich die Trennung der Entwickelung und der Vergeltung in 2 auf einander folgende Weltzeiten enthält, aber doch ihre sicherste und natürlichste Erklärung allein in diesem Gedanken findet, auf den die betreffenden Stellen hinweisen. αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐκεῖνος sind nicht zwei neben und über einander existirende Gebiete des Daseyns, sondern 2 zeitlich nach einander eintretende Epochen desselben Gebiets von Daseyn. So Luk. 20, 35., wo αἰὼν ἐκεῖνος und Mark. 10, 30., wo αἰὼν ἐρχόμενος)( ὁ νῦν oder Matth. 12, 13., wo αἰὼν μέλλων die künftige Weltepoche bezeichnet, die auf die erste Zeit des Ganzen folgt, nicht ein neben dem irdischen von Anfang hergehendes überirdisches Gebiet des Daseyns, was sich eben dadurch bestätigt, daß schon aus der Verschiebung der genannten Acte an's Weltende die Trennung der beiden Prozesse, der Entwickelung und der jenseitigen Erledigung, in zwei hinter einander in derselben Ausdehnung der Zeit liegende Gestaltungen desselben Ganzen, desselben Daseyns, derselben Welt, mit Nothwendigkeit resultirt. Somit dieselbe Grundanschauung mit allen ihren bisherigen Momenten auch in diesen zerstreuten Aeußerungen Christi, denn Luk. 20, 35. wird ja der αἰὼν ἐκεῖνος sogar mit der ἀνάστασις zusammengestellt, ganz unbefangen in

der Ansicht beider als zweier zusammengehöriger Dinge; die ἀνάστ. aber ist, wie sich zeigen wird, ein Act, der dem Weltende angehört, also gehört auch der αἰὼν ἐκεῖνος mit demselben im Sinne der Stelle zusammen. Nehmen wir aber nun die in der συντέλ. αἰῶνος enthaltenen Acte an sich und sehen was in diesen sporadischen Aeußerungen Christi in den synopt. Evangelien über dieselben gesagt ist, so wird nicht nur die Parusie in Matth. 16, 27 f. und 26, 64. gerade so bestimmt, wie in der Beschreibung Matth. 24 f. coll. Luk. 21, 27. und Mark. 13., welche Stellen zusammen, in diesem Zusammenhange betrachtet, keinen Zweifel übrig lassen, daß sie die Parusie zum Weltende meinen, sondern auch das Gericht am Weltende kommt, in der schon angeführten Stelle Matth. 16. und Luk. 12, 9., Mark. 8. vor, und wird sogar in der Gleichnißrede bei Lukas 13, 22—30 — nur dort in speciellerer Beziehung auf die Zurücksetzung der Juden gegen die Heiden in diesem Gerichte, zur Demüthigung der ersteren, — jedoch auf eine Weise beschrieben, in welcher der Matth. 25 gegebene Grundtypus nicht verkannt werden kann a). Das Wichtigste aber ist, daß uns auch die Bedeutung und die Zahl der im Weltende enthaltenen Acte, durch ein neues wesentliches Moment, und durch bestimmtere namentliche Bezeichnung der anderen, in jenen zerstreuten Stellen ergänzt wird. Es ist bei Matth. 25 nachgewiesen worden, daß die Universalität des Gerichts in

a) Daß in der Beschreibung der Parusie und des Gerichts, in dem Gebrauche der Engelvorstellung, in dem Sammeln aus den 4 Weltgegenden, in dem Richterthrone, den Reden der Verdammten, in der äußeren sinnlichen, zeitlichen und räumlichen Form beider Acte in diesen Beschreibungen viel Uneigentliches sey, liegt am Tage, so daß sich über diese äußere Art der Vorgänge nichts dogmatisch festsetzen läßt. Das Begriffenseyn beider Acte aber in der συντελ. αἰῶνος, also der Grundbegriff, steht fest. Auf das Erstere wird in einer besonderen Abhandlung näher eingegangen werden.

der Natur der Grundvorstellung liege, obwohl sie durch den Ausdruck πάντα τὰ ἔθνη συναχθήσ. noch nicht vollkommen ausgedrückt sey, daß dieser Ausdruck daher keine abweichende Vorstellung über den Umfang des Acts, sondern dieselbe Vorstellung enthalte, nur weniger entwickelt, und ohne daß in jenem Zusammenhange alle Bestandtheile der absoluten Universalität zum Bewußtseyn gekommen wären, und ihren Ausdruck erhalten hätten. Lag es aber in der Grundvorstellung als nothwendig, daß aus allen, die je gelebt haben, das Reich Gottes am Weltende errichtet und vollzählig gemacht, daß alle jene in dieser Zeit der letzten Dinge gerichtet werden, so ist zu erwarten, daß allmählich alle diese Elemente der Vorstellung zum Bewußtseyn gekommen, und in den mancherlei verschiedenen Anlässen die Beziehung des Gerichts, nicht nur auf die Bewohner der ganzen Erde, extensiv nach allen ihren Ländern, sondern auch auf die Menschen des ganzen irdischen Daseyns, protensiv nach allen seinen Zeiten, also auch auf die Todten, auf alle Individuen der früheren Generationen, ausgesprochen worden seyn werde. Diese Ausdehnung des an's Ende der Welt gesetzten Gerichts finden wir nun auch wirklich in den synoptischen Evangelien in einigen Aussprüchen angedeutet. Schon das ἑκάστῳ ἀποδοθήσεται in Matth. 16, 27. ist von der Art, daß in ihm nicht wohl eine Beschränkung auf die Zeitgenossen des jüngsten Gerichts gedacht werden kann, da das Gericht dort nach dem Zusammenhange offenbar allen, gerade damals Lebenden, gilt, die von Christo hören, von welchen doch im Einzelnen sehr zweifelhaft war, ob sie alle insgesammt diese Zeit des Weltendes erleben, ja gewiß, daß manche von ihnen früher sterben werden, welche nun, die Beschränkung vorausgesetzt, dem Gerichte, das ihnen doch angedroht wird, entgangen seyn würden. Nur ist in diesem allgemeinen ἑκάστῳ noch kein Unterschied gemacht zwischen Todten und Lebendigen. Unbewußt, ohne daß dieser Unterschied förm-

lich gemacht und zur Reflexion gekommen wäre, finden wir aber nur das Gericht ausdrücklich auf Lebendige und Todte bezogen, und somit seine Universalität auch in dieser Hinsicht ausgesprochen, in der Stelle Matth. 11, 23—24, wonach die Sodomiten mit den ungläubigen Einwohnern von Kapernaum am Tage des Gerichts zusammengestellt werden, und ein günstigeres Urtheil erlangen sollen, als diese. Wahrscheinlich sind hier beide, in jedem Falle aber die Sodomiten, eine gestorbene Generation, und dieses Gericht bezieht sich also nach der Stelle auch auf die Todten, und da nun kein Grund seyn kann, von diesen nur die Sodomiten und nicht auch die anderen Todten alle als solche zu denken, die von Christus unter jenes Gericht gestellt worden seyen, so wenig als dazu, daß nicht alle Gerechten, sondern nur die zufällig zuletzt Lebenden in's Reich Gottes gesammelt werden sollen, so ist die letztere Stelle von einem ganz allgemeinen, auf alle Todten bezüglichen Sinne. War nun die Universalität des Actes in dieser Art anerkannt, so folgte daraus nach Prämissen, die zugleich die in den synopt. Evangelien und sonst im N. T. vorhandenen Prämissen sind, nothwendig, daß ein neues Moment in die *συντέλεια αἰῶνος* aufgenommen würde, daß eine neue in dieser Beziehung des Gerichts auf die Todten und so in der Grundvorstellung wurzelnde Consequenz zum Bewußtseyn kam, die Auferstehung der Todten, als ein Theil der *συντέλεια α.*, und daß eben durch diesen Act jene Zeit der letzten Dinge auf's Neue als Centrum von allen eschatologischen Vorgängen, und als eine furchtbar herrliche Zeit sich darstellte. Unerläßliche Bedingung für die Möglichkeit des in der *συντέλ. α.* zu haltenden Gerichts, der Bestrafung und Beseligung, die in derselben vorgenommen wird, ist, daß die Subjecte, an welchen alles dieß geschehen soll, in einem Zustande vollen Daseyns, wahrer Lebendigkeit gedacht werden. Denn selbst für die Bestrafung ist die Basis volle Lebendigkeit, ohne

welche die Strafe nicht gefühlt wird, und Beseligung ist in ihrem abstractesten Sinne vollkommenste Belebung, und wie soll einer gerichtet werden, wie soll er nach der Beschreibung in Matth. 25. u. a. Stellen sich rechtfertigen können, wenn er nicht eines klaren Bewußtseyns, heller Rückerinnerung, wahrhaften Lebens sich erfreut? Nun ist aber im N. T. an manchen Orten, auch in den synopt. Evangelien, die Voraussetzung zu erkennen, daß die Todten ein Scheinleben führen, ein Halbdaseyn, das nur eben nicht Unterbrechung des Daseyns ist, daß sie des vollen Bewußtseyns und Lebens ermangeln, in einem nicht wahrhaft actuellen, sondern fast rein potentiellen Vitalzustande sich befinden. Dieß liegt in der im N. T. da und dort zu Grund gelegten alttestamentlichen Vorstellung vom Hades, und darin, daß, wie schon viele Erklärer erkannt haben, Unsterblichkeit und Auferstehung im N. T. zusammenfallend gedacht, gar nicht unterschieden, sondern die letztere unbefangen für die erstere genommen wird, worauf einzugehen nicht hier, sondern später der Ort ist. Dieser Vorstellung vom Zustande der Gestorbenen ist leicht anzusehen, daß sie von der Grundanschauung ausging, die auch in den beiden angeführten Vorstellungen des N. Ts. liegt, daß nur das volle leibliche Leben als ein kräftiges, wahres Daseyn mit vollkommner Lebendigkeit erschien, dagegen ein Leben, das, wie durch den Tod geschieht, diese sinnliche Realität verloren hat, nur als ein Scheinleben gedacht werden konnte. Sollte nun ein Richten, ein Beseligen und Bestrafen der Todten in der συντελ. αἰῶνος möglich seyn, so erschien als nothwendig, daß jener ihr Zustand des halben Seyns aufhöre und in den einer vollen Lebendigkeit übergehe, eben damit aber auch, nach jener Grundanschauung, daß die sinnliche Realität des Lebens, die mit dem Tode hinwegfällt, hergestellt werde, daß eine neue Leiblichkeit eintrete, — eine Auferstehung der Todten erschien als etwas, das dem Gericht als nothwendige Be-

dingung vorangehen müsse, wenn dieses sich auch auf die Todten sollte beziehen können, und diese Auferstehung würde nun, da zu ihr eine Art von schöpferischer Thätigkeit als erforderlich, da sie als nur durch die allmächtige Kraft Gottes möglich gedacht werden mußte, als Auferweckung vorgestellt und am passendsten an die dem Gerichte vorangehende Parusie Christi in seiner göttlichen Macht und Herrlichkeit angeknüpft. So mußte aus der universellen Beziehung des Gerichts auch auf die Todten die Aufnahme der Auferstehung derselben als eines dem Gerichte vorangehenden und der Parusie folgenden Acts in der *συντέλεια αἰῶνος* nothwendig hervorgehen. Und wirklich finden wir sie ganz so als einen Bestandtheil in dem Weltende noch in den synopt. Evangelien bei Luk. 20, 35.[a]), wo das *ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν τυχεῖν* und das *τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν* zusammengestellt, und dadurch auf die Verbindung der *ἀνάστασις* mit dem *αἰὼν ἐκεῖνος* im obigen Sinne, als zweiter Weltperiode hingedeutet wird, und ganz deutlich und offenbar in Luk. 14, 14. *ἀποδοθήσεταί σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων*, wo die Vergeltung also und die *ἀνάστασις* zusammengeknüpft, in die gleiche Zeit verlegt werden, und da nun jene in der *συντέλ. αἰῶνος* erwartet wird, so auch die *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* — als in jene Zeit verlegt gedacht werden muß. Die angeführten Stellen zeigen schon, daß, wie es denn sehr begreiflich war, bei der *ἀνάστασις* rücksichtlich ihres Umfangs sich derselbe Gang wiederhole, der bei dem Gerichte im gleichen Punkte Statt gefunden hatte. Wie bei diesem, so liegt es auch bei der *ἀνάστασις* in der Natur der Grundvorstellung, daß sie

a) Auch Matth. 12, 41. 42. *ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν — βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει κ. τ. λ.* könnte sie im Zusammenhange mit der dort V. 40. angekündigten Auferstehung Christi mit verstanden werden, obwohl *ἐγείρεσθαι κτλ.* auch bloß das Auftreten gegen einander vor Gericht ausdrücken kann.

auf alle bezogen werden muß. Denn soll in jener letzten Epoche das Reich Gottes verwirklicht werden, so müssen alle Frommen auferstehen, und soll in derselben noch dazu das Rechtsgesetz vollzogen werden, so müssen nicht nur die Guten, sondern auch die Ungerechten der ersten Epoche insgesammt auferweckt werden, die nothwendige Folge der Universalität des Gerichts ist die der Auferstehung, die ja nur als das Mittel zum Gerichte statuirt wird und deren Umfang daher in keinem Falle weniger in sich begreifen kann, als der des Gerichts. Allein wie bei dem universellen Umfange des letzteren, so ist es auch bei dem der Auferstehung, daß er nur allmählich, je nach den Anläßen, nach allen seinen Beziehungen ausgesprochen worden ist, und daß nur allmählich die Nothwendigkeit auch der Beziehung auf die Ungerechten mag eingesehen worden seyn, — wiewohl das letztere hier unsicher erscheint und die Sache vielmehr eher den Schein hat, als sey diese Nothwendigkeit dem Erlöser selbst wohl bewußt gewesen, bei den Aposteln aber und in dem paulinisirenden Lukasevangelium mehr zurückgetreten, weil in der apostolischen Zeit überhaupt die für die Glaubigen tröstliche Seite der *συντέλεια αἰῶνος*, die *ἀπολύτρωσις* in derselben, den Zeitverhältnissen gemäß, vornehmlich hervorgehoben wurde, das Lukasevangelium aber sicherlich in diese spätere Zeit gehört; wogegen in dem noch späteren Johannisevangelium die Beziehung der Auferstehung auch auf die Ungerechten aus den Reden Jesu ausdrücklich namhaft gemacht wird, weil dem Apostel viele Aussprüche des Herrn durch die besonderen Anregungen der späteren Zeit wie durch den wachsenden Reichthum christlicher Erfahrung geweckt, wieder mögen in Erinnerung gekommen seyn a). Die beiden Stel-

a) Ein chronologischer Gang in der Entwickelung der in dem Grundbegriff implicirten Momente ist nur mit Behutsamkeit zu verfolgen. Denn da Momente, die erst die apostolische Zeit besonders

len in Lukas reden zunächst bloß von der Auferstehung der Gerechten, und bei Luk. 14. läßt sich dieses aus dem Zusammenhang erklären, sofern dort nur von Belohnung die Rede ist und ein anderes als die Belohnung der dort genannten Gerechten als einen Theil in jener ausgezeichneten Beseligung aller Gerechten überhaupt in der συντελ. αἰῶνος zu berühren, nicht gerade hergehörig gewesen wäre. Aber wenn nun Luk. 20, 35. mehr auf eine Auferstehung der Gerechten allein, also auf einen wirklich beschränkt und partiell gedachten Umfang derselben hinzuweisen scheint, und auch das hiernach nicht ganz das Ansehen einer Zufälligkeit hat, daß sonst bei Lukas nirgend von einer ἀνάστασις τῶν νεκρῶν überhaupt die Rede ist, so mag dieß außer dem oben angeführten besonders den in der eigenthümlichen Natur des Begriffs der ἀνάστασις liegenden Grund haben, daß die ἀνάστασις selbst unmittelbar als eine Gnade erschien, bei welcher man nun zunächst nur an die Gerechten dachte und auch der Ausdruck sich — die Bösen fast ausschließend — stellen müßte; daß der Begriff der ἀνάστασις — besonders unter den Verhältnissen der apostolischen Zeit — zunächst ohne seine Beziehung auf

hervorhob, wie die ἀνάστασις, gleichwohl nach dem Johann. Evangelienberichte schon von Christus selbst als Glieder seiner Grundidee erkannt und ausgesprochen wurden, da ferner gar vieles von dem, was Christus gelehrt hat, nicht auf uns gekommen ist, wie man sowohl aus dem ganzen Verhältnisse des Johann. Evangeliums zu den andern Evangelien, als aus einer ausdrücklichen Andeutung des ersteren, jedenfalls aber noch der apostolischen Zeit, 21, 25. zu schließen hat, so läßt sich die Grenze zwischen den Momenten, die Christus selbst noch gelehrt, die man aber in der ersten Zeit weniger beachtet und erst später sich mit Bewußtseyn angeeignet hat, und zwischen dem, was, ohne daß es schon von dem Herrn gelehrt worden wäre, die Apostel, der Natur des Grundbegriffs folgend, frei aus ihm entwickelt haben, nicht mit Sicherheit ziehen, und es muß oft zweifelhaft bleiben, ob die Hervorhebung eines Punkts in der späteren Zeit nur vollständigere und bewußtere Aneignung oder wirkliche selbstständige Fortentwicklung ist.

das, in jener Zeit überhaupt zurückgestellte, Gericht vorgestellt und somit um so mehr auf die Gerechten an und für sich bezogen wurde, es wird aber dieß und die Stelle Luk. 20 passender zusammen mit den paulinischen Stellen vollends erledigt werden, deren Charakter sie ganz an sich trägt. So viel ist gewiß, daß, so wie in der Grundvorstellung der Gedanke des Gerichts hervortrat und in seiner Beziehung zur ἀνάστασις zum Bewußtseyn kam, wir diese auch auf die Bösen bezogen und somit eine universelle Auferstehung gelehrt finden — die Gewähr für unsere historische Construction. Wenn daher gleich die einseitige Hervorhebung der ἀνάστασις δικαίων in jenen Stellen nicht ganz eben so, wie die Beziehung des Gerichts auf τὰ ἔθνη in Matth. 25. angesehen werden kann, als eine Angabe, die zwar dem Ausdrucke nach noch partiell, sich doch, wenn der Zusammenhang darauf führte und die Reflexion dahin fiele, alsbald zur Universalität erweitern würde, vielmehr hier mehr innere Tendenz zur Abschließung und zu einem bloß partiellen Umfange zu Grunde zu liegen scheint, weil nämlich die Grundvorstellung nicht nach ihrer Totalität aufgefaßt und namentlich das in ihr wesentliche Moment der Vollziehung des göttlichen Rechtsgesetzes vorübergehend aus dem Auge gelassen wurde, — so hat man doch keineswegs ein Recht, jene einseitige Hervorhebung der ἀνάστ. δικ. als die Grundvorstellung aufhebend als hervorgehend aus einem bewußten oder unbewußten Widerspruche gegen dieselbe anzusehen, wie sich dieß unten zeigen wird. Fassen wir nun das Ergebniß dieser sporadisch in den synopt. Evangelien vorkommenden eschatologischen Aussprüche Christi zusammen. Nach allen Zeichen setzen diese Stellen denselben Grundbegriff voraus, der in den zwei Hauptstellen enthalten ist, und wenn sie ihn gleich an und für sich nicht so deutlich erkennen lassen würden, als jene zusammenhängenden Reden, so bestätigen sie ihn doch durch ihre Zusammenstimmung, vermöge welcher sie

nur in ihm ihre natürlichste und nothwendige Erklärung finden, und erheben ihn durch einige neue, in ihm implicirte, Bestimmungen, die sie aber nun ausdrücklich namhaft machen, zur evidenten Gewißheit. Diese sind die vollendete Universalität des Gerichts auch in Rücksicht der Gestorbenen und das neue dritte integrirende Glied der συντ., die Auferstehung. Zwar ist nun von der letzteren hier zunächst nur ein Theil ihres Umfangs, ihre Beziehung auf die Gerechten, hervorgehoben, allein in der Natur der Grundvorstellung, sobald sie nach ihrer Totalität aufgefaßt und festgehalten wird, liegt die Universalität des Umfangs auch für die ἀνάστασις und es ist zu erwarten, daß dieselbe, wie dieß bei dem Gerichte der Fall war, zu anderer Zeit und in anderem Zusammenhange als nothwendig erkannt worden seyn und irgendwo auch im N. T. sich ausgedrückt haben werde. Sonach ist also die συντέλεια αἰῶνος als Centrum aller letzten Dinge, mit den Momenten, Parusie, Auferstehung, Gericht (als σύλλεξις ἐκλεκτῶν und κρίσις) als die jenseitige Erledigung alles Diesseitigen in einer Zeit, welche das Ende der ersten zeitlichen Weltepoche und der Anfang der zweiten, ewigen ist, gleichzeitig für alle und von ewiger Geltung, der eschatologische Grundbegriff, den wir in den synopt. Evangelien durchweg gefunden haben. Ueberall vereinigt sich alles, um in diese Zeit das Jenseitige zu concentriren, um sie als besonders majestätisch und furchtbar-herrlich darzustellen. Lag dieß schon darin, daß in ihr das Jenseitige erst anfangen aber zugleich auch für alle Ewigkeit festgesetzt werden, daß in ihr das Schicksal der gesammten Erdbewohner, nach der ganzen geographischen Ausdehnung der Erde und nach dem ganzen Umfang ihrer Geschichte — der Lebendigen und Todten — insgesammt entschieden werden soll, so kamen in der feierlich beschriebenen Parusie und in der durch Gottes und Christi allmächtige Wunder- und Schöpferkraft erfolgenden Auferstehung von den Todten zwei neue Mo-

mente hinzu, welche alles dazu beitrugen, diese Centralzeit aller eschatologischen Vorgänge zur furchtbarsten und bedeutungsvollsten der ganzen Geschichte und des gesammten Daseyns zu erheben. Ja es läßt sich aus dem Bisherigen, aus dem Grundbegriffe selbst schließen, daß außer der Universalität der Auferstehung noch ein weiteres Moment sich bald irgendwo den bisherigen beigesellen und die Majestät dieser Weltzeit vollenden werde, nämlich die Umwandlung des irdischen Schauplatzes in einen überirdischen [a]), gemäß den Zwecken des Gerichts; denn wie die Auferstehung die conditio sine qua non für die Abhaltung desselben, so ist diese Umwandlung die unerläßliche Bedingung für die Vollziehung seiner Erkenntnisse, und wie jene dem Gerichte vorangehen, so muß diese ihm nachfolgen. Der Schauplatz der zweiten Weltepoche muß der Bedeutung derselben angemessen seyn, den Zwecken der jenseitigen Vergeltung und der Realisirung des g. Reichs, wie der bisherige irdische Schauplatz die der Bedeutung der ersten Weltzeit, dem Zwecke der Entwicklung angemessene Welt gewesen ist. Nun ließe sich ja aber denken, daß Gott einen neuen Schauplatz für die zweite Weltzeit ihr angemessen schöpferisch hervorbringt, neben dem der ersten, und ohne diesen zu zerstören; allein wozu sollte er noch daseyn, wenn der Proceß der Entwicklung, für welchen er allein geschaffen war, aufgehört hat? Mit der Trennung der Entwicklung und Erledigung in zwei Weltzeiten und der Verwandlung jener in einen transitorischen Proceß, der mit dem Eintritte der zweiten bloß erledigenden Weltzeit aufhört, ist auch zugleich dem irdischen Weltschauplatze, der nur in jenem Entwicklungsprocesse seine Bedeutung hat, sein Ziel gesteckt, sein Untergang bestimmt; in derselben Annahme dieser zwei Weltperioden liegt aber auch, wie

a) Welche in dem Ausdrucke für den Welttag παλιγγενεσία Matth. 19, 28. mitzuspielen scheint.

oben schon bemerkt worden ist, die Voraussetzung, daß es derselbe Schauplatz sey, in welchem, nur nach einander, jene beiden Processe sich verwirklichen, der eine als ein transitorischer, der andere als ein perennirender, daß demnach die mit dem zweiten in der *συντέλ. αἰῶνος* eintretende Einführung eines neuen der Bedeutung des letzteren angemessenen Schauplatzes nicht die Erschaffung einer neuen überirdischen Welt neben der bisherigen irdischen, sondern die Umbildung eben des bisherigen, nun überflüssig gewordenen, Schauplatzes in eine höhere überirdische, dem neuen Processe der jenseitigen Vergeltung und Realisirung des ewigen göttlichen Reiches angemessene Welt sey, die nun mit dieser Einrichtung ewig dauern soll. Es ist somit zu erwarten, daß als ein neues und letztes Moment in der *συντέλ. αἰῶνος* diese Weltumbildung noch hinzukommen werde, die ganz in der Natur der hier zu Grunde liegenden Anschauung als die noch unausgesprochene aber künftig sich ausbildende innere Consequenz liegt, und daß dieses Moment den absoluten Charakter jener entscheidenden Weltzeit vollends abschließen werde. Doch haben wir dieß hier nur vorgreifend auf eine passende Veranlassung hin ausgesprochen, und wollen damit nur die Beziehung der Grundvorstellung auf die künftig sich ergebenden Bestimmungen vorläufig, zur allseitigen Beleuchtung jener Zeit der *συντέλ. αἰῶνος* andeuten, die historische Nachweisung dieses neuen Moments aber müssen wir in den Zusammenhang verweisen, in welchen sie gehört, in die Entwickelung der apostolischen Lehre, — vorerst gehen wir auf die Evangelienberichte und auf das zuletzt verlassene Moment, die Auferstehung, zurück. Denn was wir an diesem in den synopt. Evangelien noch vermißt haben, die ausdrückliche Bezeichnung ihres universellen Umfangs, und ihrer Beziehung auch auf die Ungerechten, das ergänzt das Johanneische Evangelium durch ausdrückliche Reden Christi hierüber.

## Die eschatologischen Reden Jesu im Johanneischen Evangelium.

Ueber dieses Evangelium und sein Verhalten zu der Lehre von den letzten Dingen ist einiges voranzuschicken. Zwar nehmen wir uns das Recht, das ausführlichere Eingehen auf diesen Punkt einer anderen Untersuchung zuzuweisen, welche die angeblichen Spuren eines ursprünglich bildlichen Sinnes dieser Lehrstücke in den Evangelienberichten zu prüfen hat, allein, da wir hier die Entwickelung des unbildlichen Grundbegriffs für sich auftreten lassen, so können wir es an dieser Stelle nicht umgehen, damit sogleich der rechte Gesichtspunkt in Betreff jenes Punktes aufgefaßt und eingehalten werde, und damit nicht durch die etwaigen schon mitgebrachten Zweifel über das Verhalten des vierten Evangeliums zu dieser Lehre die Ueberzeugungskraft der bisherigen Erörterung geschwächt, und das ruhige ununterbrochene Fortgleiten des Urtheils in dem genommenen Gang abgeschnitten werde, — in Kürze einige erklärende Bemerkungen hierüber einzuschalten. Das vierte Evangelium, gewiß das späteste, mit einem vorherrschenden dogmatischen Charakter, hervorgegangen aus einem schon theoretisch und praktisch durchgebildeten christlichen Bewußtseyn, hatte nicht, wie die apostolischen Briefe, in welchen das Weltende mit seinen Acten besonders hervorgehoben wird, zum Zwecke, schon begründete und im christlichen Glauben befestigte Gemeinden unter schweren Verfolgungen standhaft zu erhalten, sondern es zeigt die dogmatische Tendenz, das christliche Bewußtseyn des Apostels anderen mitzutheilen, in den Gemeinden zu erhalten, in Ungläubigen zu erwecken, und zwar, — wie es sich von einem Augenzeugen begreifen läßt, dessen ganze christliche Persönlichkeit, dessen fromme Ueberzeugungen und Gefühle ihrem gesammten Gehalte nach durch den Eindruck des Lebens und der Person Christi vollkommen bestimmt waren, und der sich daher der ursprünglichen Kraft bewußt war,

mit welcher die authentischen Reden und Thaten des Herrn auf das Gemüth wirken, und sie wohl auch in seiner evangelischen Verkündigung erprobt haben mochte, — mittelst einer Erzählung der evangelischen Thatsachen, die diesem Bewußtseyn zur Gewähr dienten, und aus welchen es selbst sich gebildet hatte. Das innerliche christliche Leben also war der Impuls, welcher diese Lebensgeschichte des Herrn erzeugte, und das Ziel, auf das sie durchgängig sich bezieht. In der Auswahl der Thatsachen, wie in der ganzen Form der Geschichtschreibung, hat diese daher den Charakter eines dogmatischen Bewußtseyns angenommen, welches durch eine in seinem Geiste zusammengestellte Lebensgeschichte Christi sich fortpflanzen, erhalten, in anderen erneuern will. Glaubensgeschichten sind es, Facta aus dem Leben Jesu, die den christlichen Glauben erweckt hatten und erwecken zu müssen schienen, Aussagen über die Entfaltung des Glaubens in Erkennen und Wollen, Thatsachen, aus denen daher überall als Grundgedanke die Würde der Person Christi hervorblickt, sind es, die in diesem Evangelienberichte wiedergegeben werden. Wie dieses durchgebildete, aber echt apostolische und authentische, christliche Bewußtseyn als Ziel und bewegender Impuls dieser Lebens- und Leidensgeschichte Christi erscheint, so auch durchweg als der Mittelpunkt, um den alle Facta sich bewegen, der Gegenstand, in dem sich alle historische Ausführlichkeit concentrirt, der durch eine Menge von Reden und Thatsachen immer auf's Neue belegt, und als nothwendig dargestellt wird, kurz, als der lebendige Herzschlag des ganzen Evangeliums. Die πίστις an Christus, den Sohn Gottes und Heiland der Welt, als Grund und Bedingung der ζωὴ αἰώνιος ist die Seele des Buches. Alles was mit dieser πίστις unmittelbar zusammenhängt, alle dem Apostel erinnerlichen Reden und Facta aus dem Leben seines Herrn, welche dazu dienten, die Nothwendigkeit dieser πίστις zu zeigen, wie der beständigen Forderung der-

selben, die Christus stellte oder sie selbst durch die entschiedenen Beweise der göttlichen Herrlichkeit, Macht, Allwissenheit Christi, die sie enthielten, zu wecken, oder sie, nach ihrem Ursprunge aus Gott, nach ihrem Auslaufen in die ἀγάπη und in lebendiges Thun, nach ihrem Zusammenhange mit Christo, dem Weinstocke, zu beschreiben oder es belegten, daß man durch sie oder nur durch sie die ζωὴ αἰώνιος erlange, sind in diesen Evangelienbericht aufgenommen, was damit nicht unmittelbar zusammenhängt, kommt nicht als integrirendes Glied in demselben, sondern nur zufällig und gelegentlich vor, weil es gerade in einer, jenem Zwecke dienlichen, Rede Christi mitgesagt worden war, diese Reden aber ungezwungen und unverkürzt, ohne bewußtes Weglassen alles nicht unmittelbar Zweckdienlichen, in derselben wiedergegeben sind. Die πίστις ist so sehr an und für sich Hauptobject des ganzen Berichts, daß nicht einmal die ζωὴ αἰώνιος selbst, wenn sie anders in Reden Jesu ausdrücklich entwickelt und in ihre Elemente zerlegt worden ist, näher bestimmt wird, sondern das in ihr Enthaltene, und besonders das zukünftige Leben, das sie in sich begreift, wird als bekannt vorausgesetzt, und nur die Reden Christi sind aufgenommen, welche den Zusammenhang dieser ζωὴ mit der πίστις und mit der Person Christi behandeln. So fallen denn natürlich die Aussprüche Christi über die συντέλεια αἰῶνος und ihre einzelnen Momente über den unmittelbaren Zweck des Apostels hinaus, sie liegen nicht unmittelbar in dem, ihm bei der Abfassung vorschwebenden, ihn dabei leitenden und ausschließlich interessirenden Grundgedanken, und sind daher auch nicht in das Evangelium aufgenommen worden, wogegen es den synoptischen Evangelien natürlich ist, sie zu enthalten, da die Abfassung derselben von der historischen Tendenz ausging, das Leben Jesu, so weit es den Verfassern bekannt oder erinnerlich war, zu beschreiben, — zu welcher Tendenz der überwältigende Eindruck seiner Per-

sönlichkeit zunächst hintreiben mußte, sobald man das Bedürfniß fühlte, seinem Gedächtnisse über diese Geschichte eine Stütze zu geben, — jene Reden aber, sobald man das Interessanteste und in der ersten Erinnerung Lebendige zusammenstellte, darin, daß sie ihrer Natur nach das subjective Interesse im höchsten Grade erregt haben, und daher wohl im Andenken gewesen seyn müssen, eine sichere Bürgschaft hatten, in den Cyclus einer solchen Lebensgeschichte eingereiht zu werden. Verhält es sich aber auf die angegebene Weise, so ist aus der Seltenheit der eschatologischen Aussprüche im Johanneischen Evangelienberichte nichts gegen die historische Wirklichkeit des von uns entwickelten Grundbegriffs zu schließen, ja wir dürften vollkommen zufrieden seyn, wenn wir hier nur Stellen und Aussprüche hätten, die denselben Begriff voraussetzen, und zeigte sich nun vollends, daß diese Andeutungen bei dem Verfasser zu reicheren und bestimmteren Darlegungen einer ganz identischen eschatologischen Grundvorstellung werden, sobald er einen parakletischen oder speciell paränetischen Zweck verfolgt, so müßte uns zur Evidenz sich erheben, daß ihm im Evangelium nur nicht der Ort gewesen, auf diesen Punkt einzugehen, daß er aber ganz die Vorstellung, die in den synoptischen Berichten vorliegt, getheilt und als die Lehre des Erlösers selbst angesehen und festgehalten habe. Und wirklich finden wir nicht nur jene Winke, sondern auch diese Darlegungen in dem Evangelium und dem hier nicht ganz von demselben trennbaren ersten Briefe Johannis, dessen mit jenem gemeinschaftlicher Ursprung von Einem und demselben Verfasser nicht zu bezweifeln ist. In den synoptischen Evangelien, nämlich in Matth., war die Weltzeit, in der alle jenseitige Entscheidung sich concentrirt, die *συντέλεια αἰῶνος* genannt worden, in Markus und Lukas war an die Stelle dieser Benennung die der *ἐκείνη ἡμέρα*, (sc. der Parusie, des Gerichts, der *ἀπολύτρωσις*) getreten, *συντέλεια α.* aber, das ältere, kommt hier nicht vor, wenn

gleich dieselbe Weltzeit in gleichem Sinne gelehrt wird. Im Johanneischen Evangelium nun ist an die Stelle der συντέλ. α. der noch spätere, in die apostolische Zeit gehörige, Terminus der ἐσχάτη ἡμέρα gekommen, jedoch wieder offenbar mit Voraussetzung einer ganz identischen, eschatologischen Grundvorstellung. Die Sache ist in allen dieselbe, nur der Name ein anderer. Es wird auch hier, gerade wie dort, eine Centralzeit gelehrt, welche am Ende der ersten Weltperiode liegt, und am Eingange der zweiten, zwischen beiden den Uebergang bildend, die ἐσχάτη ἡμέρα, in welcher mit der Parusie die Auferstehung aller, die Verherrlichung der Gläubigen in dem sich offenbarenden Reiche Gottes und das Gericht eintreten soll. Wir beginnen mit der eschatologischen Erwartung des ersten Johanneischen Briefes, und vergleichen mit dieser die betreffenden Stellen in dem Evangelium, ob sie wohl dieselbe Erwartung enthalten, oder vielleicht mit denselben Ausdrücken, mittelst eines allegorischen Gebrauches, einen ganz anderen Gedanken bezeichnen. In dem genannten Briefe verbindet sich mit dem dogmatischen Gehalte des Evangeliums ein vorherrschend paränetischer Zweck. Die Gemeinde, an die er geschrieben, ist im wahren Glauben (an Christus, als den Sohn Gottes) und speciell in der vollkommenen δικαιοσύνη gegenüber von einer frivolen Buchstabengerechtigkeit, in welche sie zu fallen drohte, zu erhalten. Den Hintergrund der Ermahnung bildet die Parusie, nach ihren beiden Seiten, als ἀποκάλυψις Χριστοῦ mit Verähnlichung der Gläubigen mit dem verherrlichten, erhöhten Christus, — und als κρίσις bezogen auf jene δικαιοσύνη auf das Meiden der lockeren Grundsätze über die ἁμαρτία und dieser selbst, den speciellen Zweck des Briefes. Die Gemeinde soll sich heiligen, damit sie am Tage der Parusie ein frei Gewissen habe 2, 28. als am Tage des Gerichtes 4, 17. — aber auch in dankbarer Anerkennung der Liebe Gottes, welche in der Parusie Christi sich offenbaren werde,

sofern in ihr die Herrlichkeit des Erlösers, zugleich mit der der Gläubigen sich darlegen soll. cf. 3, 2—3. οἴδαμεν ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα — πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτόν u. s. w. Man sieht, daß hier wie in den synopt. Evangelien die παρουσία zusammengedacht wird mit der Vollziehung des göttlichen Rechtsgesetzes und mit der Verwirklichung des Reichs Gottes, der Verherrlichung der Gläubigen, zugleich aber erhellt auch, warum gerade in dem Briefe Johannis der Gedanke der Parusie stärker hervortreten muß, indeß er vielleicht im Evangelium nur selten vorkommt. Diese Parusie nun, mit jenen 2 Acten, die hier an sie geknüpft werden, soll, nach der Erwartung des Briefes, eintreten am Ende der ἐσχάτη ὥρα, welche er als schon gegenwärtig bezeichnet, nachdem — woran er eben erkennen will, daß diese letzte Zeit schon eingetreten ist, eine Menge von Irrlehrern erstanden sey. cf. 2, 18. καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, und 4, 3. ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται (τὸ τοῦ ἀντιχρίστου) καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη. Können wir noch einen Augenblick zweifelhaft seyn, daß hier jene 3 eschatologischen Vorgänge an das Weltende verlegt seyen, oder den in Matth. 24 vorgetragenen Lehrtypus in der hier ausgesprochenen Erwartung irgend verkennen? Nicht nur dieselben Zeichen der Parusie, hier wie dort, sondern auch die ausdrückliche Verweisung 2, 18. 4, 3. coll. Matth. 24, 24. f. in letzter Beziehung jedenfalls auf Reden des Herrn, welche das Erscheinen von Irrlehrern, als ein Zeichen, daß die letzte Zeit gegenwärtig sey, bestimmt haben sollen — zum deutlichen Beweise, daß der Verf. des ersten Briefs Joh. jene Reden Christi, die in Matth. aufbewahrt sind, nicht nur gekannt, sondern auch ihren Inhalt im unbildlichen Sinne in seine Ueberzeugung aufgenommen hat. Und was können wir unter ἐσχάτη ὥρα hier anderes verstehen, wenn wir die synopt. Stelle vergleichen, — wo die Ereignisse derselben, als dem Weltende, der συντέλεια αἰῶνος,

unmittelbar vorangehend bezeichnet werden, als die letzte Zeit vor dem Weltende, den letzten Zeitraum der ersten Weltepoche, welcher mit der ἐσχάτη ἡμέρα = dem ἔσχατος καιρὸς 1 Petr. 1, 5. endigen wird, und dessen Ausgangspunkt also mit der συντέλεια αἰῶνος zusammenfallen muß? oder auch, wenn wir die parallelen Ausdrücke ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων Ebr. 1, 2. ἔσχατοι χρόνοι 1 Petr. 1, 20., und besonders αἱ ἔσχαται ἡμέραι Apg. 2, 17. vergleichen, von denen zwar die beiden ersteren die Zeit des erschienenen Christus, zunächst nur als die letzte unter den vergangenen, und nicht nothwendig auch als die letzte die kommen soll überhaupt, die Stelle Apg. 2 aber, nach einer alttestamentlichen Ausdrucksweise, dieselbe Messianische Zeit, auch als die letzte des gegenwärtigen Daseyns, der jetzigen Weltepoche überhaupt nennt? Ist aber in 1 Joh. die ἐσχάτη ὥρα in diesem Sinne zu nehmen, so leuchtet ein, daß jene eschatologischen Acte, hier als nach dem Ablaufe der ἐσχάτη ὥρα, d. h. in der ἐσχάτη ἡμέρα eintretend gedacht, daß sie an das Weltende verlegt werden. Somit hier die ἐσχάτη ἡμέρα = συντέλεια αἰῶνος gelehrt, als die Zeit, in welcher nach Ablauf der ersten Periode gleichzeitig das Diesseitige jenseits erledigt wird, worauf dann consequent alle die anderen, oben entwickelten, Bestimmungen liegen, sofern der Grundbegriff ja wesentlich derselbe ist. Finden wir nun in dem ersten Briefe Johannis die synoptische Lehre von den letzten Dingen so ausdrücklich wieder, so werden wir uns nicht so leicht entschließen können zu glauben, daß, wo in den im Evangelium aufbewahrten Reden Christi die ἐσχάτη ἡμέρα verkündigt wird, als der Tag der allgemeinen Auferstehung, als Tag des Gerichts, und sofern beide von einer Thätigkeit Christi ausgehend dargestellt werden, auch der Anwesenheit und Offenbarung Christi in seiner Macht, der Parusie, da unter der ἀνάστασις ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, unter der κρίσις ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ etwas anderes zu verstehen, als was in dem Johanneischen Briefe

damit gemeint ist, wenn nicht der Zusammenhang der Stellen im Evangelium, oder der ganze dort herrschende Sprachgebrauch dazu nöthigt. Gerade in der letzteren Beziehung halten wir aber die Sache derer für verzweifelt, welche die ἀνάστασις ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ in Stellen wie Joh. 6, 39—40. 11, 24. allegorisch auf die in der messianischen Zeit, d. h. in der Zeit des erschienenen Christus Statt findende sittliche Auferstehung aus dem Tode der Sünde deuten wollen. Denn weder führt der Zusammenhang dieser Stellen auf eine solche allegorische Auffassung dieser eschatologischen Kunstwörter, noch der sonstige Gebrauch und hieher gehörige Ideenkreis des Evangeliums, vielmehr auf das gerade Gegentheil. Denn Joh. 11. muß die ἀνάστασις, wenn nicht aller Zusammenhang in der Stelle fehlen soll, mit der Auferstehung des Lazarus in gleichem also äußerlichem Sinne verstanden werden, und in Joh. 6. kann man sie nur dann bildlich nehmen, wenn man Christus sich auf's seltsamste will ausdrücken lassen (m. vergl. Lücke's Comment. z. d. St. 2. Ausg. 2, S. 104). Es kommt zu den von Lücke angeführten Gründen auch noch der, daß man einer Reihe von Ausdrücken, mit welchen die genannten Stellen unverkennbar in dieselbe Klasse gehören, ihren natürlichen Sinn gewaltsam nehmen muß, um nicht durch dieselben zu einer unbildlichen Erklärung der genannten Stelle sich genöthigt zu sehen. Dem πιστεύων wird, wie in den Johanneischen Reden der Erlöser immer wiederholt, die ζωὴ αἰώνιος zu Theil, oder, was damit gleichgesetzt wird, τὸ μὴ ἀπόλλυσθαι εἰς τὸν αἰῶνα 10, 28. μὴ ἀποθανεῖν εἰς τὸν αἰῶνα 11, 26.; 3, 15., zugleich mit dem Besitze der Fülle dieses ewig dauernden Lebens, des περισσὸν ἔχειν 10, 10., wogegen der Ungläubige 3, 36. οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. Und diesem Erlangen der ζωὴ αἰώνιος wird nun in der vorliegenden Stelle Joh. 6, 40. 54. und an anderen Stellen die Auferweckung durch Christus zur Seite und theilweise gleich-

gesetzt. Man kann sich bei unbefangener Auffassung jener Ausdrücke, welche alle, einer wie der andere, zugleich ein zukünftiges und äußeres Leben dem Glaubigen verheißen, unmöglich die Beschränkung derselben auf das innere sittliche Leben gefallen lassen, und wird sich daher in Joh. 6. zu der unbildlichen Auslegung auch von diesem Ideenzusammenhange aus, in welchen die Stelle als Verheißung für die Gläubigen unleugbar gehört, verstehen müssen. Einen andern unbildlichen Sinn aber, wie z. B. den einer Auferstehung an dem Ende, nicht des jetzigen Weltganzen, sondern der Lebenszeit des Einzelnen, also unmittelbar nach dem Tode eines jeden, der ja sein jüngster Tag heißen kann, in der ἀνάστασις ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ finden zu wollen, wäre gegen den constanten Gebrauch des Worts, gegen die Grundanschauung des N. Ts. von den letzten Dingen, die in anderen Aussprüchen deutlich genug bezeichnet ist, und eine völlige ganz undenkbare Sprachverwirrung a). Ist aber die ἀναστ. ἐν ἐσχ. ἡμ. in Joh. 6, 39—40. von der Auferstehung am Weltende zu nehmen, so sehen wir durch diese Stelle jenes zuletzt verlassene Moment der συντέλεια αἰῶνος wieder aufgenommen, und auf's Neue, nach den Stellen aus Lukas, als gleichzeitige Auferstehung wenigstens vieler bestätigt. Zunächst ist sie auch hier von den Gläubigen ausgesagt, in einem gleichen Falle wie Luk. 14, 14., weil nämlich auch hier im ganzen Zusammenhange von Christus als dem Brode des Lebens, und von dem, was der Lohn der πίστις seyn werde, die Rede ist, gemäß auch dem Hauptgegenstande des ganzen Evangeliums und seiner beschränkenden Beziehung auf diesen; wiewohl der Schein einer partiellen Auferstehung, der auch hier nicht

a) Die Johanneischen Stellen, welche einer unbildlichen Auffassung der eschatologischen Vorgänge entgegen zu seyn scheinen, werden passender in der besonderen Prüfung des Verhaltens der Joh. Relation gegen diese Lehre ihre Stelle finden, hier würde jedes genauere Eingehen auf dieselben störend unterbrechen.

ferne liegt, weil ja, wenn auch hier bewußte Universalität sicher angenommen werden sollte, nicht bloß ἀνάστασις, sondern bestimmter ἀνάστασις ζωῆς den Gläubigen müßte zugeschrieben seyn, erst unten seine Lösung finden wird. Wie Joh. 6., so ist auch Joh. 11, 23 ff. außer allem Zweifel unbildlich, und zwar von der Auferstehung am Weltende zu verstehen, da ἡμ. ἐσχ. hier ohnehin von der Zeit unmittelbar nach dem Tode des Lazarus nicht ausgelegt werden kann, weil sonst Martha nothwendig sich so müßte ausgedrückt haben, „sie wisse wohl, daß er schon auferstanden sey, aber er sey eben für sie nicht mehr," wogegen sie hier seine Auferstehung in eine bestimmte Zukunft verlegt. Das was hier für eine gleichzeitige Auferstehung, wenigstens vieler, oder der Gläubigen, möglicher Weise auch der Ungerechten; denn es ist hier eine völlige Weite gelassen, als Erwartung der Christen jener Zeit, und wohl auch als Lehre Christi beweist, ist die Aeußerung der Martha. Möchte sie auch jene Vorstellung, die in ihren Worten liegt, aus Zeitbegriffen gekannt und sich angeeignet haben, so ist doch schwerlich zu denken, daß dieselbe in dem von Christi Belehrungen und seinem beständigen Umgange durchdrungenen Familienkreise sich so würde festgesetzt haben, und in demselben als so unzweifelhaft gewiß würde geläufig gewesen seyn, daß sie sogar wie ein Unglaube an die unmittelbar gegenwärtige Macht Christi sich ausnehmen konnte, wenn irgend Aeußerungen Christi derselben wären entgegen gewesen, ja, wenn er nicht ausdrücklich solches in diesem Hause gelehrt hätte. Die Antwort Christi aber ist nicht eine Correctur jener Vorstellung, sondern nur der Art, wie Martha sie ausgesprochen hatte, indem sie für den Augenblick aus den Augen verlor, daß bei Christus alles, auch eine Auferweckung zur Stelle möglich sey, sie sagt daher nicht, ein jeder werde unmittelbar nach seinem Tode auferweckt, sondern nur es sey dem Herrn möglich, ihn aufzuerwecken zu jeder Zeit, wenn es ihm wohlge-

falle, und lehrt nichts über die letzten Dinge, sondern nur über die Macht Christi. Wenn nun der Begriff der ἐσχάτη ἡμέρα = Weltende nach dieser Stelle gewiß, das andere aber, daß Christus selbst auch die Auferstehung des Einzelnen an diese Zeit geknüpft habe, aus ihr an und für sich wenigstens sehr wahrscheinlich, zusammengenommen mit den anderen aber ebenfalls unzweifelhaft wird, so wird zuletzt auch noch die Universalität der ἀνάστασις, ihre Beziehung auch auf die Ungerechten in Joh. 5, 28—29. ausgesprochen. Es ist bekannt, daß von jeher die Ausleger dieser Stelle V. 21—29. getheilter Meinung gewesen sind, daß die Einen wie nach Irenäus und Tertullian, besonders Chrysostomus und die griechischen Kirchenlehrer, Grotius, Bengel, unter den Neueren Tittmann, Schott, Künöl, Meyer, Baumeister sich von V. 28—29. aus für die Auslegung der ganzen Stelle von der künftigen physischen Auferstehung und dem Weltgerichte — die Anderen wie die Gnostiker, — unter den Neueren die Rationalisten, Paulus, Eckermann, sich für die geistige Auslegung aller dieser Verse, von V. 21—25. aus, entschieden, und daher auch V. 28—29. vom sittlichen Auferstehen der geistig Todten und von dem Unterscheiden Christi zwischen den Menschen, wornach er nur die Empfänglichen und so des Heils Würdigen geistig erweckt, oder von der durch Christi Sache herbeigeführten Scheidung der Guten und Bösen in diesem Leben gedeutet haben. Eine dritte Klasse von Interpreten, Augustin, Calvin, unter den Neueren Tholuck, Olshausen, Lücke, hat mit geringen Abweichungen dieselbe Vermittelung versucht, indem sie, an beiden Auslegungen Wahres anerkennend, den einen Theil jener Verse, gewöhnlich V. 21—27. von der gegenwärtigen geistigen Auferweckung, den anderen V. 28—29. von der künftigen physischen erklärt a). So entschieden nun

a) M. vergl. Lücke zu d. St. und den Anhang A. Geschichte der Auslegungen von Kap. 5, 21—30. Band 2. S. 717 ff. 2. Ausg.

nach unserer Ansicht der Zusammenhang der Rede, welche die Gegner nicht unmittelbar zum Glauben führen, sondern sie für ihren Unglauben (V. 18.) mit dem künftigen Gerichte, jedoch auf eine möglichst unanstößige und unpersönliche Weise, zu bedrohen beabsichtigt, darauf hinführen möchte, die ganze Stelle vom künftigen Gerichte zu nehmen, und so wenig man auf die Schwierigkeiten (V. 25.) *καὶ νῦν ἐστι*, wo nur *ὥρα* nach 1. Joh. 4, 3. in weiterem Sinne = längerer Zeitraum, zu fassen ist, oder auf das οἱ *ἀκούσαντες ζ.* V. 25., das in der Aufeinanderfolge des *ἀκούειν* und des *ζῆν* den stetigen Fortgang ausdrückt, wie in ὁ *ζῶν* 11, 26., großes Gewicht wird legen können, so liegt es doch hier nicht unmittelbar in unserem Interesse, zwischen der vermittelnden Interpretation und zwischen der rein eigentlichen zu entscheiden, da beide jedenfalls in der physischen Auffassung von V. 28—29. zusammenstimmen, sondern nur das kann hier unsere Aufgabe seyn, die geistige Ausdeutung auch der beiden letztgenannten Verse als exegetisch unhaltbar abzuweisen. — Freilich kann aber diese in dem jetzigen Stande der Exegese, bei der leicht wahrzunehmenden Schwierigkeit für die *ἀνάστ. κρίσεως* irgend einen entsprechenden Vorgang im innern Leben aufzufinden, und bei der sinnlichen Derbheit der Ausdrücke οἱ *ἐν μνημείοις*, *φωνῆς ἀκούειν* coll. 1. Kor. 15, 51., bei dem Zusatze *ἔρχεται ὥρα*, das offenbar eine zukünftige Zeitperiode bezeichnen soll, in welcher alles Genannte, Auferstehung u. s. w., wenigstens im weiteren Sinne, gleichzeitig geschieht, eine ausführlichere Widerlegung nicht mehr ansprechen. Gibt man uns aber diese Verse 28—29. frei für die physische Auferstehung, so liegt in denselben, in der Unterscheidung einer *ἀνάστασις ζωῆς* und einer *ἀνάστασις κρίσεως*, V. 29., ausdrücklich die absolute Universalität der Auferstehung. Denn es wird ja der verlangte Unterschied zwischen den Todten gemacht, und die Auferweckung auf beide bezogen, einen weitern Unterschied aber

zu machen unter den Gerechten oder Ungerechten selbst, daß der eine Theil der Bösen auferstehen sollte, der andere aber nicht, und ebenso nur der eine Theil der Gläubigen, wäre nicht nur ohne alles Recht in der Stelle, ja gegen die leicht fühlbare Tendenz derselben Universalität des Umfangs auszusagen, sondern auch gegen die Natur der schon dieser Ausdehnung des Umfangs zu Grunde liegenden Voraussetzung. Wird aber die ἀνάστασις universell gedacht, so nothwendig auch die κρίσις, welche der Zweck der ἀνάστασις, und Kap. 5, V. 29. 12, 48. ebenfalls gelehrt ist. Die beiden Acte der ἀνάστασις und κρίσις, welche nun als begriffen in der ἐσχάτῃ ἡμέρα und als auf sie hinausgeschoben erschienen sind, werden 5, 22. 27. 28. 6, 44. einer Thätigkeit Christi in dieser Zeit des Weltendes zugeschrieben, welche aus 14, 3. als ein πάλιν ἔρχεσθαι (coll. 21, 22 f.), als eine Parusie ergänzt werden kann, nur als eine mehr begriffsmäßig und ohne die bilderähnlichen Umgebungen angegebene. 14, 3 und 4. wird an diese Wiederkunft auch ein παραλαμβάνεσθαι τοὺς μαθητὰς (= πιστεύοντας 17. 20.) πρὸς Χριστόν geknüpft, was mit der ἀνάστασις ζωῆς, mit dem Einsammeln der Gläubigen, der Aufrichtung des göttlichen Reichs in dem synoptischen Begriffe von der συντέλεια αἰῶνος zusammenfällt. Die ewige Geltung aber des im Gericht Entschiedenen, der Belohnung und Bestrafung, wird in einzelnen gelegentlichen Umschreibungen der gewöhnlichen Ausdrücke, z. B. 11, 26. εἰς τὸν αἰῶνα unzweifelhaft in den gewöhnlichen Ausdrücken selbst, ζωὴ αἰώνιος, noch deutlich genug, meist in Bezug auf die Belohnung der Gläubigen nach der vorherrschenden Richtung des Evangeliums auf das Positive, auf das was erlangt werden soll, nicht auf das was den Unfolgsamen genommen wird, bezeichnet, in der Art, daß man sieht, es wird diese ewige Geltung des Gerichts überall vorausgesetzt. So haben wir denn auch im Johanneischen Evangelienberichte, wenn wir die bisherigen Resultate zusammenfassen, aller-

dings eine Eschatologie in unbildlichem Sinne gefunden, und zwar ganz dieselbe, wie in den synoptischen Evangelien, nur sind, was bei dem Zwecke des Evangeliums begreiflich ist, einerseits die einzelnen Bestimmungen derselben zerstreut und fragmentarisch, zum Theile nur angedeutet, andererseits ist die mit den Hauptbegriffen des Evangeliums enger zusammenhängende und in der apostolischen Zeit stärker hervorgehobene Bestimmung der ἀνάστασις hier, wie es auch dem spätesten Evangelienbericht angemessen ist, mehr hervorgetreten, und die Bestimmungen alle sind in der, das ganze Evangelium auszeichnenden eigenthümlichen, zum Theil auch späteren Ausdrucksweise beigebracht. Allein, wenn nun nicht nur alle Acte der synopt. συντέλεια αἰῶνος, die Paruſie, die Auferstehung, das Gericht, die Sammlung der Gläubigen und die Bestrafung der Bösen, sondern auch der ihnen dort gegebene universelle Umfang und die dort von ihnen ausgesagte ewige Geltung, und zuletzt die Verschiebung des Gerichts und der Auferstehung, auf eine, am Ende der jetzigen Weltepoche liegende, Zeit, in den einzelnen Winken des Evangeliums, und nach 1. Joh. sogar die synoptischen Vorzeichen der συντέλ. αἰῶνος bei Johannes gefunden werden, so kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß auch sein Christus, sowohl seinen eigenen Worten nach, als nach dem Verständnisse des Apostels, ganz den synoptischen Grundbegriff der letzten Dinge vortrage, und somit auch alle in demselben liegenden Consequenzen, deren eine er ja ausdrücklicher als die 3 ersten Evangelien in den Reden Jesu wiedergegeben hat, auch die Consequenzen seiner Grundvorstellung sind, und jedenfalls als Ausdruck für die Natur auch der von ihm berichteten Eschatologie angesehen werden können. Alles zusammengenommen, geht also durch alle Evangelienberichte dieselbe Lehre Christi von den letzten Dingen hindurch, so daß die früheren Evangelienberichte durch die späteren und umgekehrt ergänzt

werden, indem diese mehr die weiteren Consequenzen geben, die anderen aber mehr die Voraussetzung, diese mehr die ursprüngliche Grundidee, jene mehr die in ihr eingeschlossenen, aber zuerst noch unentwickelten Momente, nicht daß der Erlöser die ihm bei Johannes beigelegten Momente seines Grundbegriffs nicht wirklich ausgesprochen hätte, sondern gewiß hat er manche Seiten dieses Begriffs, welche die apostolische Zeit ausbildete, selbst schon erkannt und gelehrt; allein die Aeußerungen des Herrn, welche solche einzelne besondere Consequenzen des Grundbegriffs aussprechen, konnten erst in späterer Zeit in lebendige Erinnerung kommen, sobald nämlich der christliche Geist in der Aneignung des Grundgedankens so weit fortgeschritten war, daß er jene Consequenzen desselben erkannte, und sie kommen daher erst in den späteren Evangelienberichten vor, wie die ἀνάστασις, als Moment des jüngsten Tags bei Lukas und Johannes — indeß in der ersten früheren Zeit die gröberen Umrisse, der Natur der Sache nach, sich besonders festsetzten, und daher auch die Worte Christi, welche dieses Allgemeinere, die Grundvorstellung enthalten, in lebendigem Gedächtnisse waren, und somit auch in den Evangelienberichten dieser Zeit, besonders in Matth. vorkommen. Hiernach stellen sich in der christlichen Geschichtschreibung die verschiedenen Entwickelungsstufen des christlichen Geistes dar, und es erklärt sich aus der Stufe, welcher die einzelnen Berichte angehören, auch ihre Differenz in dem was jeder von der Lehre Christi über die letzten Dinge aufgenommen hat.

(Fortsetzung folgt.)

# Gedanken und Bemerkungen.

## 1.

# Exegetische Miscellen.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

---

### I.

### Ueber den Sprachgebrauch und Begriff ἐπιστολαὶ καθολικαὶ und epistolae canonicae.

---

Neuerdings hat Dr. Mayerhoff in seiner historisch=kritischen Einleitung in die Petrinischen Schriften, S. 41, behauptet: die katholischen Briefe seyen als für einen größeren Kreis von Christen bestimmte Sendschreiben, besonders wegen ihres allgemeinen paränetischen Inhalts, so genannt worden. Aber wenigstens das Paränetische kann nie im Ausdrucke gelegen haben, auch nicht im Begriffe, denn auch die Paulinischen Briefe, ja alle apostolischen sind überwiegend paränetischer Art. Hat der Ausdruck irgend Beziehung auf den Inhalt, so kann nur das Moment des Allgemeinen in irgend einer Beziehung gemeint seyn. Mayerhoff beruft sich auf Euseb. H. E. 4, 23., wo die Briefe des Korinthischen Dionysius katholische genannt werden. Aber unter diesen wird der an die Lacedämonier von Eusebius selbst ὀρθοδοξίας κατηχητικὴ genannt, und der an die Athener, so wie der an die

Nikomedier waren überwiegend polemischer Art. Weil Apollonius am Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts bei Euseb. H. E. 5, 18. von dem Montanisten Themison sagt, ἐτόλμησε, μιμούμενος τὸν Ἀπόστολον, καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν, κατηχεῖν μὲν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας u. s. w., so schließt Mayerhoff, man habe auch wohl ketzerische Briefe, wegen allgemeinen paränetischen Inhalts, katholische genannt. Aber dieß liegt gar nicht in der Stelle. War der Apostel, den Themison nachahmte, Johannes, wie gewöhnlich angenommen wird, so ist der Ausdruck wohl nicht ohne Anspielung auf den schon sogenannten katholischen Brief dieses Apostels. Es könnte aber auch Paulus gemeint seyn, der vorzugsweise der Apostel genannt wurde. Aber freilich Johannes war den Montanisten näher und lieber. So oder so, das Katholische des Briefes lag offenbar in der Allgemeinheit, d. h. der allgemeinen Beziehung und Bestimmung. — Nach meiner Meinung ist die bekannte Erklärung bei Oekumenius (καθολικαὶ λέγονται, — οἱονεὶ ἐγκύκλιοι, — καθόλου — τοῖς πιστοῖς u. s. w.), welche offenbar traditionell war, die richtigste, aber sie bedarf einer genaueren historischen Begründung und Entwickelung. Dazu ist Folgendes ein bescheidener Beitrag:

Der besondere Begriff und Ausdruck der katholischen Briefsammlung scheint nicht viel älter als Eusebius zu seyn. Die Sammlung selbst entstand und bildete sich allmählich, als man anfing, außer den Paulinischen, dem eigentlichen ἀπόστολος, auch die Briefe der übrigen Apostel, so viel sich deren fanden, in den Kanon aufzunehmen, und von jenen zu unterscheiden und besonders zu stellen. Der Unterschied ist allerdings ein innerer, er liegt in dem natürlichen Fortschritte der apostolischen Lehrthätigkeit und Wirksamkeit, so wie der christlichen Gemeinschaft, von dem Einzelnen, Besonderen, per-

sönlich Individuellen, zu immer größeren Kreisen des Gemeindelebens bis zur Allgemeinheit der Kirche. Die späteren apostolischen Briefe mußten immer allgemeinere Beziehung bekommen. Man sieht dieß schon bei den Paulinischen. Man faßte aber Anfangs mehr nur den äußeren Unterschied der Briefform auf. Dort, bei den Paulinischen, das Spezielle und Namhafte der einzelnen Gemeinden und Personen, woran sie gerichtet waren, (wobei selbst der Galater- und Epheserbrief für die Auffassung des Gegensatzes ohne seine Uebergänge keine Ausnahme machten); hier den allgemeineren Leserkreis ganzer Provinzen und Landstriche, wie im ersten Petrinischen Briefe, die namenlose Allgemeinheit, der Mangel an bestimmter örtlicher Addresse, wie in den übrigen, außer den Spätlingen, dem 2. und 3. Joh. Briefe, die wohl eine Ausnahme machen, aber keinen Einwurf, wie sich späterhin zeigen wird. So nannte man diese Briefe zuerst eben nur in dieser Beziehung katholische. Wäre der Brief an die Hebräer unter einem andern, als dem Paulinischen Namen für apostolisch gehalten worden, man hätte ihn vielleicht eben in diesem Sinne zu den katholischen gerechnet. Diese Benennung beruhet auf einem allgemeineren, zunächst gar nicht besonderen kirchlichen Sprachgebrauche. Nach jenem steht *καθολικὸς* dem *μερικὸς* gegenüber, wie Chrysostomus zu Ps. 90. sagt: *ἀπὸ τῶν καθολικῶν ἐπὶ τὰ μερικὰ μετάγειν τὸν λόγον.* In diesem Sinne nennt Klemens von Alexandr. Strom. 4. p. 512. den Brief der Apostel, AG. Kap. 15., weil er ein allgemeinerer an die Brüder aus den Heiden in Antiochien und Syrien und Cilicien gerichtet ist, eine katholische Epistel, und eben so Origenes contr. Celsum 1, 63. den Brief des Barnabas. Dieser ist in Inhalt und Art im Allgemeinen nicht sehr verschieden von dem Klementinischen und den Ignatianischen. Warum werden diese nie katholische genannt? Weil sie an bestimmte einzelne Gemeinden gerichtet sind, der des Bar-

nabas aber nicht. Die Briefe des Dionysius von Korinth waren allerdings zum Theil an einzelne Gemeinden geschrieben, wie an die Athener und an die römische Gemeinde; aber der an die Gemeinde von Gortyna auf Kreta doch zugleich an sämmtliche Kretensische παροικίαι und der an die Gemeinde von Amastris zugleich an die Pontischen. Wenn nun Eusebius a. a. O. sie sämmtlich katholische Briefe nennt, so scheint er dabei von der katholischen oder encyclischen Form der meisten ausgegangen zu seyn, vielleicht auch davon, daß, wie er bemerkt, Dionysius eine katholische Wirksamkeit suchte, die sich vielleicht selbst in den Briefen an einzelne Gemeinden durch allgemeinere, encyclische Beziehungen kund gab. Oder nennt er sie so, weil sie allgemein in der Kirche gebraucht wurden? Aber würde er dann geschrieben haben: ἐν αἷς ὑπετυποῦτο καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς. Dieß lautet doch offenbar so, als wenn Dionysius sie gleich als katholische schrieb. Origenes gebraucht, wie mir scheint, so oft er von den katholischen Briefen spricht, das Wort noch in dem angegebenen Sinne. Er nennt bei Euseb. 6, 25. den ersten Petrinischen Brief καθολικὴν ἐπιστολὴν und ὁμολογουμένην zugleich. Daß aber beides nicht gleichbedeutend, sondern das letztere die verschiedene kanonische Dignität der kathol. Briefe bezeichnet, — geht daraus hervor, daß er sagt Πέτρος — μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, so daß er also die andere Petrinische Epistel zwar für eine katholische, aber keine ὁμολογ. hielt. So nennt er im Commentare zum Briefe an die Römer den Brief des Judas einen katholischen, aber apostolischer Ursprung und kanonische Autorität des Briefes waren ihm zweifelhaft. Dionysius von Alexandr. bei Euseb. 7, 25. nennt den ersten Joh. Brief einen katholischen, die beiden andern aber nicht, sondern nur φερόμεναι sagt er, nicht weil er diese bezweifelte, das that er nicht und φερόμενος drückt so we-

nig einen Zweifel aus, daß Eusebius auch den ersten Joh. Brief φερομένην nennt.

Als aber Eusebius schrieb, hatte das Wort καθολικὸς schon einen bestimmten christlich-kirchlichen Charakter bekommen. Wie das Häretische das Getheilte und Absonderliche ist, so wird ihm auch das Katholische als das Gemeinsame und Ordentliche entgegengesetzt. Eusebius nennt 4, 15. den Polykarp den Bischof der katholischen Gemeinde von Smyrna, weil sie zum allgemeinen Kirchenverbande gehörte. Wenn er nun 3, 3. sagt: *Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία, ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται, — τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν, ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. τό γε μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων, καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις*: so kann er mit den καθολικοῖς die katholische Briefsammlung gemeint haben, weil am Ende wohl πράξεις, nie aber Schriften, wie Evangelien und Apokalypsen, zur katholischen Briefsammlung gerechnet oder gestellt werden konnten. Er würde auch ἐν ἐπιστολαῖς καθολικαῖς gesagt haben, denn diese heißen sonst nirgends schlechthin καθολικά. Der Zusammenhang lehrt deutlich, daß unter den καθολικοῖς kirchlichgebrauchte Schriften im Gegensatze gegen die, welche von Ketzern gebraucht wurden, zu verstehen sind. Hier finden wir also die bestimmte Spur der allmählich üblicher werdenden Synonymie des Katholischen und Kanonischen, als verschieden bezogenen, aber genau zusammenhängenden, Gegensatzes gegen das Häretische und Apokryphische. Daran schließt sich, wie es scheint, die Formel des Muratorischen Fragments über den Kanon

an. Denn, wenn es hier heißt: Epistola sane Iudae et superscripti Ioannis duas (duae) in catholica habentur, so kann das wohl nichts anderes seyn, als der Gegensatz von der kurz vorhergehenden Formel: in catholicam ecclesiam recipi non potest a). Ist nun hier Kanon und katholischer Kirchengebrauch fest synonym miteinander verbunden, so scheint der lateinische Gebrauch, die katholischen Briefe canonicae zu nennen, unmittelbar daraus hervorgegangen zu seyn. Es scheint aber nur so. Die Sache verdient eine genauere Untersuchung. Zuvörderst ist zu bemerken, daß vor Kassiodor (instit. divin. litter. Cap. 8.) der Sprachgebrauch gar nicht vorkommt. Weder Rufin, noch Augustin, noch Philistrius, noch Hieronymus kennen ihn. Bei dem letzteren liest man wohl Catal. histor. eccles. Cap. 1. von den Petrinischen Briefen: quae canonicae nominantur, aber die erweislich richtigere Leseart ist catholicae. Der sogenannte Prologus Hieronymi in VII Epp. canonicas in den lat. Handschriften ist längst als unecht erwiesen worden. Seit Kassiodor aber soll canonicae epistolae in den Ueberschriften häufig geworden seyn, wiewohl zu bemerken ist, daß noch Beda sagt, die consuetudo ecclesiastica nenne sie catholicae h. e. universales. Allerdings scheint der Gegensatz der katholischen Briefe gegen die Paulinischen in der lateinischen Kirche je länger je mehr vergessen und verwischt worden zu seyn b), — aber unmöglich konnte man die katholischen Briefe darum kanonische nennen, weil

---

a) Eine andere Beziehung des Katholischen deutet das Fragment vielleicht dadurch an, daß es bei den Paul. Briefen, wie bei den apokalyptischen den allgemein und bleibend gültigen Gehalt derselben hervorhebt.

b) In der griech. hält ihn z. B. Theodoret im dial. de Trinit. Opp. ed. Hal. Tom. 5. p. 924. noch so fest, daß er schlechthin einander gegenüber stellt: παρὰ τῷ ἀποστόλῳ, in den Paul. Briefen und ἐν ταῖς καθολικαῖς — ἐπιστολαῖς γέγραπται.

sie im Kanon stehen, im Gegensatze gegen apokryphische, etwa solche, die denselben Aposteln angedichtet sind. — Denn, wiewohl das zum Kanon gehören u. s. w., der gewöhnliche Gebrauch des Wortes ist, so wären doch in diesem Sinne die Paulinischen Briefe der eigentliche Stamm, — vorzugsweise canonicae gewesen. Auch hatten die Paul. Briefe so gut ihren apokryphischen Schatten, wie die katholischen, so daß auch der Gegensatz, der im Worte kanonisch liegt, nicht fehlen würde. Aber in der Stelle des Kassiodor, wo der Ausdruck zuerst vorkommt, instit. divin. litt. Cap. 8., scheint der Sprachgebrauch noch gar nicht festzustehen. Denn bald nennt er alle neutest. Briefe canonicae, wie, wenn er sagt: Octavus codex canonicas epistolas continet apostolorum, und: sic totus ordo epistolarum canonicarum tam sancti Pauli, quam diversorum apostolorum domini favore completus est, — bald setzt er den Paulinischen Briefen die sieben canonicae schlechthin entgegen. Es ist auffallend, daß er die Benennung katholische Briefe gar nicht hat. In dem Sinne, in welchem er alle apostolischen Briefe kanonische nennt, konnten es die katholischen nicht insbesondere seyn. In welchem anderen aber nennt er sie so? Er gibt nirgends Aufschluß. Bei einem besseren Schriftsteller würde ich die Leseart für verdorben halten und getrost, wie bei Hieronymus a. a. O., statt expositionem septem canonicarum epistolarum, catholicarum schreiben. Aber so schlecht ist Kassiodor nicht, daß ich nicht wenigstens den Verdacht äußern sollte. Was aber hilft's, wenn doch nach ihm in den lateinischen Handschriften canonicae epistolae üblich wird? Das Zeitalter, worin dieß geschieht, ist unwissend und confus genug, um den Ausdruck im gewöhnlichen Sinne des Wortes aus einem logischen Fehler zu erklären. Aber es läßt sich doch eine andere Erklärung denken. Vielleicht ist diese die richtige. Der Ausdruck katholische Briefe wurde bei verändertem Gebrauche

oder vorherrschend anderen Beziehungen des Wortes katholisch nach und nach unverständlich. Oekumenius setzt deßhalb dafür den zu seiner Zeit üblicheren und verständlicheren ἐγκύκλιος. Καθολικὸς und ἐγκύκλιος scheinen im späteren Sprachgebrauche synonym geworden zu seyn. Das Etymologicum M. und Suidas erklären ἐγκύκλιος durch ἁπανταχοῦ καθολικός. Suicer aber weist thesaur. I. p. 1002. nach, daß die Briefe, womit man Synodalbeschlüsse der gesammten Kirche mittheilte, ἐπιστολαὶ καθολικαὶ oder γράμματα ἐγκύκλια genannt worden seyen. Diesem entspricht das Lateinische litterae formales oder formatae. Der Ausdruck hat freilich eine andere Beziehung, aber die Sache ist dieselbe. Nach Suicer thesaur. II. p. 35 sqq. werden nun die litterae formatae von den Griechen κανονικαὶ genannt. Diese waren freilich vorzugsweise Empfehlungsschreiben, συστατικαὶ oder εἰρηνικαί, aber der allgemeinere Begriff ist der der Gemeinschaftsbriefe, so daß der Ausdruck communicatoriae, den Augustin gebraucht, entspricht. Eben Augustin stellt Epist. 162. die litterae communicatoriae den privatis gegenüber. Ein Antiochenischer Kanon aber unterscheidet κανονικὰς ἐπιστολὰς und ἐπιστολὰς πρὸς μόνους τοὺς γείτονας ἐπισκόπους. Sollten nicht in diesem Sinne die katholischen Briefe kanonische genannt seyn, weil sie nicht an einzelne Gemeinden und Personen gerichtet waren, sondern sich auf die Gesammtheit der Kirche zu beziehen schienen? — Wenn Kassiodor das Wort in einem verschiedenen Sinne nimmt, einmal in jenem weiteren von dem, was zum Kanon gehört, so daß er alle apostolischen Briefe im Kanon canonicae nennt, dann aber in dem besonderen technischen, wornach die katholischen Briefe canonicae vorzugsweise genannt werden: so trifft ihn weiter kein Vorwurf, als daß er diesen Unterschied nicht irgendwie angedeutet hat.

---

## II.

## Ueber 1 Timotheus 2, 6. 7.
## [τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις.]

Ὁ δοὺς (nämlich Χριστὸς Ἰησοῦς) ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων· τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις· εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος u. s. w.

Die Worte τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις erschweren die Construction, den Sprachgebrauch und Sinn dieser Stelle in dem Grade, daß es, wie mir scheint, noch keinem Exegeten gelungen ist, eine richtige nette Erklärung davon zu geben.

Die Construction nöthigt den erschwerenden Satz als Apposition zu ο δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον u. s. w. zu behandeln. Dafür spricht auch das καιροῖς ἰδίοις, was man nach Vergleichung mit Gal. 4, 4. nur von der Epoche der Erscheinung, hier insbesondere dem Erlösungstode Christi verstehen kann. 1 Tim. 6, 15. wird es von der Endepoche des göttlichen Reiches, der ἐπιφάνεια τ. κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ gebraucht. Aber Niemand kann sagen, in welchem Sinne der Erlösungstod Christi ein μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις genannt werde. Das Nächste, worauf man kommen könnte, wenn man von dem vorhergehenden Satze ausgeht, wäre unter μαρτύριον das Märtyrerthum Christi zu verstehen. Aber dagegen ist der neutestam. Sprachgebrauch. Selbst in der Apokalypse findet sich davon nur der erste Anfang 6, 9. 1 Tim. 6, 13. steht zwar von Christo ὁ μαρτυρήσας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, aber auch dieser Ausdruck ist nur eine Vorbereitung auf den späteren. Sinn und Zweck des Satzes würden so auch nicht klarer werden. Sieht man auf das folgende εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ, so wird

man geneigt, unter μαρτύριον nach gewöhnlichem Sprachgebrauche das Zeugniß zu verstehen. Aber wovon und wessen ist das Zeugniß? Paulus gebraucht es 1 Kor. 1, 6. 1 Tim. 1, 8. von dem Zeugnisse, dem κήρυγμα, von Christo, dem Sohne Gottes. Dann sind die Zeugnißgebenden die Apostel, und der Satz muß, wenn er mit dem vorhergehenden in einigem Zusammenhange gedacht werden soll, so gefaßt werden, daß Christus, indem er sich zum Lösegelde gab für Alle, damit ein zu seiner Zeit von den Aposteln zu verkündigendes Zeugniß begründete, d. h. den Inhalt dazu gab. Allein Jedermann fühlt, mit welcher Gewalt dieser Sinn den Worten abgepreßt werden muß, und wie wenig sich denn doch am Ende das καιροῖς ἰδίοις dazu schickt. Das Verkündigungsamt der Apostel gehörte zu den καιροῖς ἰδίοις oder der göttlichen Epoche des Lebens und Todes Christi. Will man nun aber sagen, Jesus selbst sey als der zu seiner Zeit Zeugnißgebende zu denken, so ist es, da denn Zeugnißgeben und Sichdahingeben zum Lösegeld offenbar in einem Akte zusammenfallen, unmöglich, den späteren, nicht neutest. Sprachgebrauch von μαρτύριον abzuhalten. Darauf kommt am Ende auch Theodoret, der μαρτύριον durch πάθος erklärt, und es so in einer zwiefachen Beziehung nimmt, πρῶτον μὲν διὰ τὸ ἄδικον τῆς σφαγῆς, ἔπειτα δὲ διὰ τὸ πάντας ἔχειν μάρτυρας τοὺς προφήτας. Aber diese Erklärung, besonders des letzteren, ist am Ende schwerer zu verstehen, als die Stelle selbst. Bei dieser Noth sieht man sich am Ende nach Hülfe in der varia lectio um. Aber was hilft es, daß D. F. G. lesen οὗ τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις ἐδόθη? Dieß ist eben nur eine Ergänzung des abgerissenen Satzes, wodurch der Sinn nicht viel unzweideutiger und klarer wird. Ist das Zeugniß von Christo, das zu seiner Zeit von den Aposteln gegeben worden ist, oder das Zeugniß Christi, das er zu seiner Zeit gegeben hat, gemeint? Auch mochte τὸ μαρτύριον ἐδόθη dem Apostel ziemlich

fremd seyn. AG. 4, 33. gebraucht Lukas ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως. Das ist aber die einzige Stelle und doch anderer Art. Coder 43. schiebt γὰρ ein, aber das macht den Satz nur noch schwieriger; es läßt sich dann das tempus finitum noch weniger entbehren, und wiewohl ich für möglich halte, das γὰρ irgendwie zu erklären, so will ich das Kunststück doch lieber gar nicht versuchen. Ein achtbarer Coder 11. liest μυστήριον. Beza lobt es. Aber die Autorität ist nicht alt genug, um so einzeln, wie sie ist, viel zu gelten, und die Leseart macht die zwecklose Kürze des Satzes noch auffallender, zumal, wenn man die Parallelen, die dann entstehen würden, Röm. 16, 25. und Ephes. 1, 9. 3, 3. Kol. 1, 26., damit vergleicht. —

In dieser Rathlosigkeit weiß ich nur eine Hülfe, aber sie ist etwas kühn. Ich erkläre μαρτύριον für eine Glosse, die ursprünglich zur Erklärung des εἰς ὅ gedient zu haben scheint. Streicht man die Glosse, so ist alles klar und leicht; Christus gab sich zum Lösegelde für Alle zu seiner Zeit, d. h. zu der von Gott dazu verordneten und bestimmten. Schon wieder eine Glosse? Ein leichtes, aber gefährliches Mittel! Aber dießmal sichert mich Cod. A. vor dem Vorwurfe des Leichtsinnes und der Gewaltthätigkeit. Er läßt μαρτύριον ganz weg. Und da der Vaticanus die Pastoralbriefe gar nicht hat, auch der verstümmelte Cod. C. den Text unseres Briefes von 1, 1—3, 9. wegläßt, so gibt uns der Alexandrinische den ältesten Text, dem wir bis auf Weiteres vorzugsweise folgen müssen.

---

## III.

## Ueber Offenb. Joh. 1, 1. 2 und 9., insbesondere über die apokalyptische Formel ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ.

---

*Αἱ δεύτεραι φροντίδες σοφώτεραι.*

Die Wichtigkeit beider Stellen für die historische Kritik der Apokalypse ist eben so groß, als die Schwierigkeit ihrer Auslegung.

Es kommt alles darauf an, den Begriff der Formel ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ richtig zu bestimmen. In meinem Versuche einer vollständ. Einleit. in d. Offenb. Joh. S. 239 ff. habe ich unter der Voraussetzung, es werde damit das Evangelium bezeichnet, geschlossen, daß der Verf. sich 1, 2. als Apostel und Evangelist charakterisire. Ich schäme mich aber nicht zu bekennen, daß mich ein jüngerer Freund, ein ehemaliger Zuhörer, Herr Candidat Wieseler im Hannöverschen, durch eine ausführlichere Erörterung der Stellen, wozu ich ihn aufgefordert hatte, von der Unrichtigkeit jener Auslegung überzeugt, und zur richtigen geführt hat. Was ich hier mittheile, davon gehört nur die Art der Ausführung mir.

Die Vergleichung mit 1, 10 ff. 19, 10. 22, 8. 16. setzt außer Zweifel, daß 1, 1. Jesus Christus selbst als der Offenbarer seiner Zukunft gedacht wird, und zwar so, daß Gott ihm dieselbe gibt (vergl. Matth. 24, 26. AG. 1, 7.), um der Christenheit zu zeigen, was in Bälde geschehen soll, — er aber sie durch seinen Engel (den Engel der christlichen Prophezeiung) seinem Knechte Johannes insbesondere in Zeichen mittheilen läßt. — Man mag nun unter ἀποκάλυψις Ἰησοῦ die Christo gegebene, (ἣν ἔδωκεν αὐτῷ

ὁ θεός) ihm gleichsam angehörende Offenbarung, oder den Offenbarungsact Christi verstehen, — nur als Offenbarung Jesu Christi in dem Sinne, daß er geoffenbaret wird, darf es nicht genommen werden —: auf jeden Fall ist bei ἐσήμανεν Christus selbst als Subject zu denken. Ja Kap. 22, 16. berechtigt, unter dem Engel den Engel Christi, und weil Christus eben das herrschende Subject am Ende des Satzes ist, auch δοῦλος αὐτοῦ von dem Knechte Christi zu verstehen. Das zu ἐσήμανεν erforderliche Object ist, gemeinschaftlich mit ἔδωκεν, ἥν. Diese stillschweigende Subjectveränderung in dem relativen Satze (bei ἔδωκεν ὁ θεός, bei ἐσήμανεν Ἰησοῦς Χριστός) ist in der Apokalypse unbedenklich. Das dazwischenliegende δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ u. s. w. bestimmt das Verhältniß so genau, daß der Mangel an ausdrücklicher Bezeichnung des veränderten Subjects in diesem Style kaum bemerkt wird.

Wird nun V. 2. hinzugefügt: ὃς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδε, — so scheint darin auf den ersten Anblick, wenn man λόγος τοῦ θεοῦ nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche des N. T. von der christlichen Offenbarung überhaupt versteht, eine allgemeine Charakteristik des Johannes, als Apostels und Evangelisten, zu liegen. Aber bei genauerer Betrachtung verschwindet dieser Schein gänzlich. Durch das folgende ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ wird der an sich unbestimmtere Begriff des λόγος τ. θεοῦ näher bestimmt, aber wie? Wäre ὁ λόγος τ. θ. hier das göttliche Offenbarungswort überhaupt, so würde es durch ἡ μαρτυρία Ἰ. Χρ. als das neutestamentliche insbesondere, also als das eigentliche Evangelium bezeichnet werden. Man würde dann zunächst auf den Sprachgebrauch des Joh. Evangeliums zurückgehen müssen, wo z. B. 3, 11. 32. 33. die Predigt Christi seine μαρτυρία genannt wird von dem, was er bei Gott oder von Gott gesehen und gehört hat. Aber wie soll man sich nun den ganzen Satz construiren? Der

apostolische Beruf wird Ev. 15, 27. ein μαρτυρεῖν genannt, ein Zeugniß geben, aber hier entstände die Formel, daß der Apostel das Zeugniß Christi im Evangelium bezeugt hätte, wofür ich sonst keine entsprechende Stelle finde. Die Apostel zeugen von Christo, was sie von ihm gesehen und gehört haben. Ev. 15, 27. und 1 Joh. 1, 1 und 2. Wollte man sagen, ἡ μαρτυρία Ἰ. Χρ. sey, wie das Paulinische τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ 1 Kor. 1, 6., das Zeugniß (nämlich der Apostel) von Christo, so würde das in Hinsicht der Construction gleichliegende ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, wo doch der Genitiv des Subjects unzweifelhaft ist, widersprechen. Man könnte sich auf das, weil τε unleugbar unecht ist, offenbar appositiv zu μαρτυρ. Ἰ. Χ. stehende ὅσα εἶδε berufen. Aber wenn dadurch das Augenzeugniß des Johannes von Christo angedeutet werden sollte, so wäre der Ausdruck mehr als auffallend. Im Allgemeinen versteht sich, daß sich das Zeugniß des Apostels von Christo auf alles erstreckte, was er von ihm gesehen hatte. So wäre ὅσα εἶδε sehr müßig. Nimmt man den Ausdruck streng, so fehlt die andere Seite des apostolischen Vernehmens von Christi, das Hören, was sogar, wenn die μαρτυρία Ἰ. Χρ. das Zeugniß Christi von Gott und sich selber im Evangelium bedeuten sollte, das eigentlich entsprechende wäre. Wollte man den Satz auf den schreibenden Evangelisten beziehen, so weiß man ja, daß er nicht alles in seinem Evangelium geschrieben hat, was er von Christo gesehen und gehört hatte. Und doch scheint das ὅσα εἶδε andeuten zu sollen, daß Johannes nichts, was er gesehen, unbezeugt gelassen habe. — Der Zusammenhang mit V. 1 und 3., insbesondere aber das ὅσα εἶδε V. 2., bringt natürlich auf den Gedanken, ob nicht der ganze Vers die actuelle Bezeugung der von Christo empfangenen und geschaueten Offenbarung seiner Zukunft in der vorliegenden Schrift ausdrücken solle. So würde sich V. 3. mit seinem τοὺς λόγους τῆς προφητείας

und τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα an Vers 2. unmittelbar und vortrefflich anschließen, während im andern Falle, da doch immer nur eine sehr allgemeine Bezeichnung des Apostels und Evangelisten gegeben wäre, V. 2. etwas Müßiges und Fremdes hätte.

Im Gebrauche der Apokalypse, und auf den kommt es doch vor allen Dingen hier an, bezeichnet ὅσα εἶδε unstreitig alles, was Johannes in den apokalyptischen Gesichten geschauet hat, s. 4, 1. 5, 1 u. a. m. Steht nun ὅσα εἶδε appositiv zu λόγος τ. θεοῦ καὶ μαρτυρία 'I. Xρ., so ist klar, daß beides nichts anderes ausdrückt, als die besondere ἀποκάλυψις 'Ιησοῦ Χριστοῦ V. 1.; daß λόγος τ. θ. von jeder besonderen prophetischen Offenbarung Gottes gebraucht werden könne, lehrt die Vergleichung mit Jerem. 1, 4. 11. 13. Ezech. 1, 3 u. a. m. Dieß ist alttestam. Sprachgebrauch, aber dieser schlägt in der Apok. überall durch. Ist μαρτυρία 'I. Xρ. als nähere Bestimmung des λόγος τ. θ. in diesem Sinne genommen, und zwar so, daß Christus als der das göttliche Offenbarungswort bezeugende gedacht wird, so fragt sich nur, ob der besondere Sprachgebrauch der Apokalypse dieß gestatte? Allerdings, im hohen Grade! Kap. 22, 20. wird von Christo eben in Beziehung auf unsere Offenbarung gesagt: λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα! In diesem Sinne heißt Christus in der Apokalypse wiederholt ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς 1, 5. und 3, 14., was von seinem Martyrthume im engeren Sinne nicht verstanden werden kann. Indem Christus dem Johannes bezeugt, was ihm Gott über die Zukunft geoffenbaret hat, entsteht die μαρτυρία 'Ιησοῦ Χριστοῦ, und diese wird 19, 10. sogar ausdrücklich durch τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας erklärt, was nichts anderes heißen kann, als das Zeugniß Christi sey der Geist der Prophezeiung in der Gemeinde Christi, nämlich so, daß dieser derjenige ist, wodurch das Zeugniß Christi von seiner Zukunft mitgetheilt und empfangen wird, vergl. 1, 10. Wenn hier der die

Anbetung des Johannes abwehrende Engel sagt: σύνδουλός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν τοῦ Ἰησοῦ, so kann damit nicht gemeint seyn, der Engel sey ein Genosse derer, die das Evangelium haben, oder Christen sind, sondern der erklärende Zusatz ἡ γὰρ μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ ἐστι τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας zeigt deutlich, daß der Engel als prophetischer Geist sich Mitknecht derer nennt, welche den prophetischen Geist (das prophetische Zeugniß Jesu) haben. Dieß wird aus der parallelen Stelle 22, 9. unwidersprechlich gewiß, denn hier steht in derselben Verbindung: σύνδουλός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν. Dieser Gebrauch von μαρτυρία Ἰ. Χρ. ist allerdings der Apokalypse eigenthümlich. Aber der Zusammenhang mit dem allgemeinen religiösen Sprachgebrauche von μαρτυρία, selbst mit dem besonderen Johanneischen, ist unverkennbar. Als Sohn Gottes bezeugt Jesus das Wort Gottes überhaupt. Und diese das Wort Gottes unmittelbar vernehmende und bezeugende Thätigkeit Jesu wird hier auf ein besonderes Gotteswort, die besondere Offenbarung seiner Zukunft bezogen. Ich behaupte also unbedenklich, daß Johannes V. 2. nichts weiter sagt, als daß er, dem Jesus durch den Engel die Offenbarung seiner Zukunft mitgetheilt, eben diese Offenbarung (das von Christo bezeugte Wort Gottes), alles, was er gesehen (da er ἐν πνεύματι war), seinen Mitknechten, den Gemeinden, in diesem Buche bezeuge. Der Aorist ἐμαρτύρησε ist dem ἔγραψε entsprechend. Für den ἀναγινώσκων und die ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας war der Act der schriftlichen Bezeugung 1, 11. vorüber und geschlossen.

Ist dieß der richtige Sinn der Stelle, so läßt sie sich als Beweis dafür, daß der Verf. als der Apostel und Evangelist gelten wolle, nicht mehr gebrauchen.

Wie ist nun 1, 9. ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλου-

μένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ [a]) τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ zu verstehen?

Zunächst freilich scheint, als sey hier, wegen des διὰ mit dem Accusativ, der Fall ein anderer. Denn wird dadurch die voraufgehende Ursache des Aufenthalts auf Patmos ausgedrückt, was der gewöhnliche Sprachgebrauch des διὰ mit dem Accusativ zu fordern scheint, so kann, weil Joh. erst auf Patmos die Offenbarung der Zukunft empfängt, unter ὁ λόγος τ. θ. καὶ ἡ μαρτυρία Ἰ. Χρ. diese besondere Offenbarung nicht verstanden werden. Man hat also gesagt, hier sey die gewöhnliche Bedeutung der Formel, daß sie nämlich das Evangelium und seine Verkündigung bezeichne, außer allem Zweifel. Und in der That, wenn Kap. 6, 9. so entschieden parallel wäre, wie man meint, müßte ich nachgeben. Es werden hier die Seelen der Märtyrer unter dem Altare als ψυχαὶ τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τ. θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον, bezeichnet. — Die Stelle wäre noch paralleler, wenn mit einigen Auctoritäten hinter μαρτυρίαν — τοῦ ἀρνίου oder Ἰησοῦ Χριστοῦ gelesen werden müßte. Aber eben diese Variante führt auf den richtigen, von 1, 9. verschiedenen Sinn. Es ist bloß τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον zu lesen; jene Varianten sind offenbar aus einer falschen Parallelisirung mit 1, 9. entstanden. Und so sagen die echten Worte nichts anderes, als daß die Märtyrer getödtet seyen, um des Wortes Gottes (des Evangeliums) willen, und zwar um des Zeugnisses willen, welches sie von demselben abgelegt, indem sie es standhaft bekannten. Hier ist der Uebergang des Wortes μαρτυρία zu dem des Märtyrerthumes. Aehnlich verhält es sich mit 12, 11., wo es heißt: καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν (nämlich den Satan)

a) Ich lasse mit Lachmann auf die Auctorität von A. und C. διὰ weg, eben weil beides λόγ. τ. θ. καὶ μαρτυρία Ἰ. Χρ. ein Begriff ist.

διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν. Denn daß in διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, wofür Cod. C. bloß τὴν μαρτυρίαν liest, auch hier das bekennende Märtyrerthum gemeint sey, lehrt theils das voraufgehende διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου, theils das folgende καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου. Nur 20, 4. scheint eine unmittelbare Bestätigung der gewöhnlichen Auslegung von 1, 9., daß Johannes um des Evangeliums willen (als Märtyrer) auf Patmos gewesen sey, zu enthalten. Die Märtyrer werden hier genannt πεπελεκισμένοι διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τ. θεοῦ. Der einzige Cyprian las statt μαρτυρίαν nomen. Die Texteslesеart ist aber sicher, und von dieser Seite gibt es keinen Ausweg. Allein was hindert uns, den Sprachgebrauch der Apokalypse so zu bestimmen, daß ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ mit ὁ λόγος τ. θεοῦ zusammen, theils, wie hier und 12, 17., das Evangelium überhaupt, sofern es auf dem Zeugnisse Jesu beruhet, theils im specielleren Sinne, wenn ein besonderes prophetisches Gotteswort gemeint ist, die Bezeugung oder Mittheilung desselben durch Jesus bedeutet. Kap. 1, 9. steht dem 1, 2. zu nahe, um nicht vorzugsweise darnach ausgelegt zu werden. Ist dort die besondere Offenbarung der Zukunft gemeint, so auch hier. Patmos ist der von Gott selbst bestimmte Ort, wo Johannes jene Offenbarung empfangen soll. Es braucht bloß eine göttliche Fügung angenommen zu werden. Eine besondere göttliche Weisung würde bestimmter ausgedrückt seyn. Wird der Satz so verstanden, so schließt sich V. 10. leicht und natürlich an, nämlich so, daß der λόγος τ. θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰ. Χρ., weswegen Joh. in Patmos war, ihm zu Theil wurde, als er an dem Herrentage im prophetischen Geiste war. Nur das διὰ macht Schwierigkeit, sofern es nach dieser Auslegung nicht die voraufgehende Ursache, sondern den zu erreichenden Zweck, der den Seher nach Patmos brachte, bezeich-

nen müßte. Allein auch diese Schwierigkeit verschwindet. Denn auch Röm. 4, 25. ist διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν der Ausdruck für den Zweck, der durch die Auferstehung Christi erreicht werden soll, und Philipp. 2, 30. läßt sich διὰ τὸ ἔργον τοῦ Χριστοῦ nicht anders fassen, als von dem Werke Christi, zu dessen Vollbringung Epaphrodit selbst sein Leben auf's Spiel gesetzt hatte. —

Haben wir die Stelle 1, 9. richtig ausgelegt, so verschwindet wenigstens die exegetische Grundlage der Tradition, daß Johannes irgendwie als Märtyrer auf Patmos im Exile gewesen.

---

## 2.

## Bemerkungen über einzelne Stellen des Evang. Johannis,

### mit vorzüglicher Rücksicht auf den Commentar von Lücke 2. Ausg.

Von
Professor Kling in Marburg.
(Schluß.)

---

Kap. 8, V. 30—46.

Die vorangehende Rede Jesu macht auf Viele einen solchen Eindruck, daß eine Geneigtheit ihn anzuerkennen, eine gewisse πίστις, bei ihnen entstand, die jedoch nicht auf lauterem Grunde ruhte. Jesus sagt ihnen daher unumwunden, was zur wahren Anschließung an ihn erfordert werde: „Nicht bloß eine flüchtige Anregung, sondern ein Beharren in seinem Worte, ein treues Festhalten dessen, was er rede. Daraus erst werde bei ihnen die Erkenntniß der Wahrheit entstehen, welche zur Freiheit führe.“ —

Durch das μένειν ἐν τῷ λόγῳ, wovon er hier redet, wird ein εἶναι ἐν τῷ λόγῳ vorausgesetzt; und das fand auch einigermaßen hier Statt. Durch die πίστις nämlich, auch in ihren ersten Anfängen, wird das Wort aufgenommen, und der Mensch fängt an, gleichsam im Wirkungskreise desselben zu seyn. Läßt er nun im aufrichtigen, wahrheitliebenden Sinne gelten, was dasselbe zu seiner Belehrung und Züchtigung ihm vorhält, mag dieß auch den sündlichen Neigungen oder den Vorurtheilen seines bisherigen Lebenskreises noch so sehr entgegen seyn; so bleibt er darin, und nun geht ihm ein immer helleres Licht über alles auf, was der Mensch aus Gottes Offenbarung erkennen kann und soll. Er erkennt die Wahrheit, womit nicht ein traditionell-logisches Verständniß gemeint ist, sondern eine in eigenem Ergriffenseyn davon, in lebendigem Erregtseyn des Gemüths, und im Eingegangenseyn des Wollens und Denkens in die Sache selbst beruhende Einsicht in das, was das Wort Christi, dem wirklichen Bestande gemäß, bezeugt von ihm selbst, seinem Wesen und Werke, und dem darin erschlossenen Willen oder Rathschlusse Gottes, und von den Menschen, ihrem Zustande und ihrem Verhältnisse zu Gott und Christo. Dieß ist die ἀλήθεια, die als erkannte, in lebendiger Erkenntniß mit der Subjectivität geeinigte frei macht. Wenn Christus hier das ἐλευθεροῦν der Wahrheit oder dem Worte zuschreibt, und hernach sich, dem υἱός, so muß man freilich sagen, sein Wort wirke das, sofern darin sein Wesen, seine Kraft ist; aber wenn er gleich anderswo (14, 6.) sich selbst die ἀλήθεια nennt, so kann doch hier beides nicht geradezu vertauscht werden. — Die Ankündigung des Freimachens aber war etwas für diese Leute Anstößiges, sofern dieselbe auf sie bezogen wurde. Es war ein Wort der Prüfung, wodurch ihre wahre Gemüthsverfassung an den Tag gebracht wurde. Wäre ihr πιστεύειν in einem Gefühle des Bedürfnisses der Erlösung begründet gewesen, so würde

ihnen eine solche Rede als köstliche Verheißung willkommen gewesen seyn. Aus der entgegengesetzten Wirkung aber ergab sich, daß sie, in fleischlichem Sinne befangen, nur äußerliche Herrlichkeit vom Messias erwarteten. Sie äußern sich in hohem Grade beleidigt darüber, daß er ihnen, den Nachkommen Abrahams, des freien Mannes, ihnen, die nie Jemandes Knechte gewesen, Freiheit verheiße. Die Juden sahen sich nämlich aus einem ursprünglich edeln Gefühle der Würde des Volkes Gottes als Freie an, die, auch vorübergehend unterdrückt, doch nie Knechte oder Sklaven der Heiden seyen, sondern vielmehr, ihrer Bestimmung nach, Herren des *κόσμος*. Getrennt vom sittlich-religiösen Grunde des ganz an Gott hingegeben Seyns (als *δοῦλοι θεοῦ*), auf den bloßen äußeren Zusammenhang mit den theokratischen Institutionen und dem Stammvater bezogen, artete dieß in einen unsinnigen Hochmuth aus, der die Quelle unsäglichen Jammers wurde, indem sie, anstatt unter die durch die Unterjochung sie züchtigende Hand Gottes sich zu beugen, und auf sein Heil zu harren, immer nur nach Abschüttelung des äußeren Jochs strebten. — Da die hier Redenden als Repräsentanten ihres Volks sprechen, so liegt in dem *οὐδενὶ πώποτε δεδουλεύκαμεν* die Verneinung der eigentlichen *δουλεία* in Bezug auf die ganze Geschichte des Volks. Daß sie die Knechtschaft in Aegypten, Babylon u. s. w. auf Augenblicke vergessen haben, wie Lücke voraussetzt, ist mir gar nicht wahrscheinlich. Vielmehr sahen sie diese Zustände, wo doch immer ein Schein von Selbstständigkeit, ja, bis auf einen gewissen Grad wirkliche Unabhängigkeit (in der Verwaltung ihrer innern Angelegenheiten) übrig blieb, nicht als Sklaventhum, oder durchgängige Abhängigkeit an. — Die hier Antwortenden aber müssen jene *πιστεύσαντες* (4, 30.) seyn; a) wären es an-

a) Lücke und Olshausen sind hier entschieden tiefer eingedrungen, als Tholuck, der dieß nicht zugeben will.

dere gewesen, so müßte Johannes dieß angedeutet haben. Damit streitet das ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι (V. 37.) nicht. Denn durch ihre Antwort (V. 33.) hatten sie sich selbst wieder in den jüdischen κόσμος zurückgestellt, und werden daher von Jesu als zu dieser gegen ihn feindseligen Masse gehörig behandelt; oder er hebt in seiner Ansprache sie nicht mehr aus dieser heraus als werdende μαθηταί, sondern wirft sie mit derselben zusammen, redet nun wieder sie mit den übrigen zusammen an, als den einen κόσμος, der ihn haßt und seiner los werden möchte. Vorerst zeigt er ihnen, daß es sich von einer anderen Knechtschaft handle, als von der äußerlichen, nämlich von der Sündenknechtschaft, indem er versichert, daß jeder, der auf eine stetige Weise vom Wege des göttlichen Willens abweiche, eben damit als ganz abhängig von der Gewalt der Sünde erscheine. Ein solcher aber bleibe nicht auf immer im Hause. Dem δοῦλος, mit dem es sich so verhält, stellt er entgegen den Sohn, der auf immer bleibe, und fügt hinzu: „wenn daher der Sohn euch frei macht, so seyd ihr wirklich frei." — Es ist hier kein Zweifel, daß V. 36. unter υἱὸς er selbst zu verstehen ist; aber ob auch V. 35.? Lücke glaubt, hier bezeichne ὁ υἱὸς den Sohn in abstracto im Gegensatze gegen den Sklaven, und um dieß behaupten zu können, macht er den Zusammenhang zwischen V. 35 und 36. etwas lose. — Allein das kann ich nur für willkürlich halten, da das „οὖν" auf einen genauen Zusammenhang, und daher auf die Identität des υἱὸς in beiden Versen hinführt. Vielmehr muß die zweite Hälfte des 35. Verses von der ersten mehr gelöst, und diese mit V. 34. enger verknüpft werden, was auch durch das δὲ indicirt ist. Man muß daher mit Lachmann nach ἁμαρτίας Kolon setzen, oder vielleicht bloß Komma; nach dem ersten αἰῶνα Punktum, nach dem zweiten αἰῶνα Kolon. Jesus gibt ihnen einen kräftigen Wink, daß sie, die in dem Hause Gottes, in der göttlichen Bundeshaushaltung bloß auf äußerliche Weise seyen, die nicht

als innerlich durch göttliche Gesinnung Gott Angehörige sich erweisen, sondern als hingegeben an eine fremde Gewalt, als Sündenknechte erscheinen, auch demgemäß als Knechte behandelt werden, ausgestoßen aus dem Bereiche, in den sie, ihrer inneren Beschaffenheit nach, nicht gehören, hinausgewiesen in den κόσμος, wo die ἁμαρτία, der sie angehören, ihr Gebiet habe. In δοῦλος ist hier nur der Begriff bloß äußerlicher Angehörigkeit an das Haus, worin einer sich befindet, hervorzuheben; dabei ist der Aufenthalt im Hause natürlich ein vorübergehender, wenn nicht eine Verwandlung der äußeren Angehörigkeit in eine innere geschieht, wenn nicht der Sklavenstand aufgehoben wird, wenn nicht eine Freimachung erfolgt. — Auch hier haben wir Obersätze, zu denen der untere und Schlußsatz leicht zu suppliren sind: Solche δοῦλοι seyd ihr; also ist euer Seyn im Hause Gottes ein vorübergehendes; ihr müßtet denn in ein ganz anderes Verhältniß zu Gott kommen, durch Aufhebung jenes euch Gott entfremdenden Hingegebenseyns an die ἁμαρτία. — Woher allein sie dieß zu hoffen haben, sagt er im Folgenden, indem er auf den Einen hinweist, der wahrhaft innerlich Gott angehört, und daher immer im Hause Gottes bleibt, als vollkommen geeignet und berechtigt dazu, auf den Sohn, der allein ohne Sünde ist, absolut frei von dem, worin die δοῦλοι gefangen sind, und daher auch allein im Stande, ihnen zur wahren Freiheit und somit zum Sohnesrechte zu helfen. — Kein δοῦλος kann ja den anderen frei machen, und keiner sich selbst. Zum Freimachen wird erfordert, daß einer selbst vollkommen frei ist. Dieß nun involvirt der Begriff des Sohnes, der als solcher auch ein Recht hat, im Hause zu seyn, und immer darin zu bleiben; dieser allein kann daher auch die Vollmacht zur wirklichen Emancipation der δοῦλοι haben. — Diesen Zusammenhang deutet das „οὖν“ an. Auch hier ist die Form der Allgemeinheit. Er will sagen: der Sohn bleibt in Ewigkeit — und der

bin ich; wenn daher ich euch frei mache, so seyd ihr wahrhaft frei. — Wir haben hier Keime der Erlösungslehre, die, wie die Worte Christi überhaupt, durch den Geist zur Entwickelung gebracht werden mußten, und erst im Lichte der Entwickelung ihr volles Licht erhalten. Nur der absolut Sündlose und daher in absoluter Gemeinschaft mit Gott stehende, und in der göttlichen Haushaltung mit absoluter Vollmacht waltende Mensch, der Heilige Gottes, der Gottmensch, kann den Bann der Sünde für die Menschen lösen, und sie zu freien Kindern Gottes machen, die mit ihm ewig im Hause Gottes bleiben, als seine συγκληρονόμοι (Röm. 8, 17.). — Hiemit gab Jesus den echten Jüngern eine Fülle köstlicher Wahrheit, während er alle jüdische Anmaßung auf ihr Nichts zurückführte, oder den Juden zeigte, daß sie in der allerschlimmsten Knechtschaft sich befinden, wodurch alle ihre Ansprüche aufgehoben werden, wofern sie nicht von Ihm in einen diesen Ansprüchen entsprechenden Zustand gesetzt werden. — Nachdem er so ihren Freiheitswahn niedergeschlagen, setzt er ihre δουλεία noch mehr in's Licht, indem er, von der Anerkennung ihrer abrahamitischen Abstammung ausgehend, die bloße Aeußerlichkeit derselben nachweist, ihre wesentliche Verschiedenheit von jenem Stammvater, ihr Entfremdetseyn von Gott, ihren innerlichen Zusammenhang mit dem Widergöttlichen, dem Teufel, aufdeckt. Der Gedankengang im Folgenden scheint der zu seyn: Ihr stammt freilich von Abraham ab; aber in eurer herrschenden Gesinnung zeigt sich keine Gleichartigkeit mit Abraham; ihr sucht mich zu tödten, nicht weil ich irgend etwas Todeswürdiges gethan, sondern bloß weil mein Wort nicht Raum in euch hat. a)

a) Der verschiedene Gebrauch von χωρεῖν läßt sich am einfachsten auf die Grundbedeutung: Raum haben, zurückführen, welche zwei Hauptmodificationen erleidet durch eine zweifache Beziehung: 1) Raum haben für etwas = active Receptivität, woraus der transitive Gebrauch resultirt: etwas fassen, sey es nun sinnlich oder

— Nun argumentirt er weiter von dem Grundsatze aus, den sie selbst im Vorhergehenden angedeutet, indem sie erklärten, als Abrahams Nachkommen müssen sie Freie seyn, wie Abraham es gewesen. Darin liegt das Allgemeine, daß jeder durch den Ursprung bedingt ist. Das gilt aber nicht nur vom äußeren Zustande, sondern auch von der geistigen Richtung, woraus weiter folgt, daß jeder durch die Aeußerungen dieser Richtung, durch sein Reden und Thun, seinen Ursprung verräth. Der Sohn richtet sich in beiden nach dem Vater. Dieß wendet er dann zunächst auf sich selbst an, in Ansehung seines Redens: „ich rede, was ich beim Vater gesehen habe," d. h. die Offenbarung des Vaters ist der Quell meiner Rede. Durch eine sich von selbst ergebende rasche Folgerung zieht er auch sie mit ihrem Thun hinein: „Auch ihr also thut, was ihr beim Vater gesehen, (oder, nach der wahrscheinlichen Lesart: „vom Vater gehört") habt." — Ich glaube mit Lücke, daß hier entschieden derjenigen Lesart der Vorzug gebührt, welche μου und ὑμῶν wegläßt, da sich leicht erklären läßt, wie diese Pronomina hereingekommen, indem zunächst ὑμῶν unentbehrlich schien, weil die gleiche Bezeich-

geistig (vergl. 2, 6. 21, 25. — Matth. 19, 11 f.), aufnehmen (2 Kor. 7, 2. synonym προσδέξασθε); 2) Raum haben zu etwas hin, und in etwas; daher gehen (Matth. 15, 17.), gelangen (2 Petr. 3, 9.), durchdringen (Weish. 7, 23.), Fortgang haben = προκόπτειν, und Statt finden, Aufnahme finden; also Bezeichnung passiver Receptivität, wobei (wie bei der activen das Recipirende) dasjenige, was aufgenommen wird, bald in Bewegung (εἰς, διά) bald in Ruhe (ἐν) gedacht wird. Das erstere oder letztere findet hier seine Anwendung, je nachdem man übersetzt: hat Fortgang unter oder in euch, oder hat Raum bei oder in euch. Die richtigste Auffassung ist wohl die innerlichste und prägnanteste: hat nicht Raum in euch; worin das Durchdringen in's Innere, oder das Aufgenommenwerden, und das Fortganghaben begriffen, oder vielmehr das erste vorausgesetzt, das letztere mit eingeschlossen ist. — Da χωρεῖν ἐν einzig dasteht, so genügt die Sprachanalogie zur Begründung dieser Auffassung.

nung auf beiden Seiten, wo doch ein Gegensatz Statt findet, für ungehörig gehalten wurde; und dieses zog dann das μου nach sich. Wie dagegen ὑμῶν und μου ausgefallen, wenn sie ursprünglich standen, ist schwer zu begreifen. — Dies nun vorausgesetzt, wird die Rede ungemein scharf, da in der scheinbaren Gleichstellung der stärkste Gegensatz liegt. Daß es nicht derselbige Vater sey, auf den sein Reden und ihr Thun zurückgehe, war leicht zu errathen, da er vorher von ihrer Unempfänglichkeit für sein Wort und ihrem daraus hervorgehenden feindseligen bösen Thun gesprochen. Die Juden merkten diesen Gegensatz auch gar wohl, und konnten nicht anders denken, als daß hinter dem πατήρ, nach dessen Eingebung oder Vorbild ihr Thun sich richte, etwas Schlimmes stecke. — Das suchen sie abzulehnen, indem sie sofort ihre Abstammung von Abraham geltend machen: „Unser Vater ist Abraham; auf den wirst du doch keinen Schimpf werfen wollen." Jesus aber zeigt ihnen, daß ihr Thun offenbar im Widerstreite mit dem des Abraham sey, und daß dadurch ihre Angehörigkeit an Abraham a) aufgehoben werde, daß anderswo ihr eigentlicher Ursprung zu suchen sey. Nun erkannten sie, daß es sich vom geistigen Zusammenhange handle, und suchten ihre theokratische Stellung geltend zu machen. Jesus aber zeigt ihnen jetzt ohne allen Rückhalt, daß sie keineswegs Kinder Gottes seyn können (3, 42 f.), sondern vielmehr Teufelskinder seyen (V. 44.). — In V. 44. möchte ich die wahrscheinlichere Lesart ἐκ τοῦ πατρός nicht = ἐκ πατρός

---

a) Lücke leugnet den Unterschied von σπέρμα und τέκνα, den Andere statuiren. Man kann ihm zwar zugeben, daß der Unterschied nicht in den Ausdrücken an sich liege (vergl. Gal. 3, 29.); aber andererseits sollte er auch zugestehen, daß in diesem Zusammenhange τέκνα auf wirkliche Hineingehörigkeit in die Familie des frommen Abraham weise, also Aehnlichkeit der Gesinnung in sich schließe, σπέρμα aber die äußere physische Abkunft bezeichne. Vgl. Matth. 3, 9. Röm. 9, 7.

nehmen: der Vater, dem ihr angehöret, ist der Teufel. — Ich sehe nicht ein, wie der Artikel hierzu erfordert wird, ja nicht einmal, wie derselbe vertheidigt werden kann, wenn bloß dieß gesagt werden soll. Denn es ist dann = „πατέρα ἔχετε τὸν διάβολον," wo wir freilich sagen: zum Vater habt ihr den Teufel, der Grieche aber den bestimmten Artikel nicht setzt. — Es scheint damit schon ihre Art und Beschaffenheit ausgedrückt zu seyn: ihr seyd aus dem (euren) Vater, dem Teufel, d. h. seiner Art, gleichsam aus seinem Stoffe gemacht. (Vgl. ἐκ τῆς γῆς ἐστι 3, 31.) Der Ausdruck ist concis, statt: Ihr seyd Kinder des Teufels, und diesen euren Ursprung verräth auch eure Beschaffenheit. — Eine Folge dieser Beschaffenheit ist die Geneigtheit, die Gelüsten des Teufels zu vollführen, welche einerseits in dem Bestreben zu tödten sich kund gibt, wodurch sie als willige Organe des ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς [a]) sich erweisen, andererseits in dem Widerstreben gegen die Wahrheit, wodurch sie als τέκνα dessen sich zeigen, der leer von Wahrheit ist, und daher immer wieder von der Wahrheit sich abwendet, wie sie ihm auch nahe gebracht und gleichsam unter die Füße gegeben werden möge. — Das letztere wird hier besonders hervorgehoben und ausgeführt, weil Jesus den Juden von dieser Seite ihre Verkehrtheit noch weiter nachweisen will. — Jenem Lügner und Lügenvater, dem sie so willig dienen, sich ent-

---

a) Die Beziehung dieses Ausdrucks auf die Verführung der ersten Eltern, die ich lange festhielt, scheint mir nun weniger auf unbefangener Würdigung des Sprachgebrauchs und nächsten Zusammenhangs, als vielmehr auf dem Wunsche zu beruhen, für die orthodoxe Deutung von Genes. 3. eine directe Begründung zu finden, und auf der richtigeren Voraussetzung, daß dieser Einfluß des Teufels auf Kain mit seiner Einwirkung auf die Stammeltern zusammenhänge, und eine solche in Bezug auf die erste Sünde, die Wurzel aller folgenden, nicht mit Grund negirt werden könne, sobald anerkannt wird, daß eine einzelne Aeußerung der Sünde in der Folgezeit in satanischer Verführung beruhe.

gegenstellend sagt er mit Nachdruck und Wehmuth (V. 45.): Ich dagegen, weil ich euch die Wahrheit sage, finde keinen Glauben bei euch. Nun fordert er sie gleichsam heraus, ihn wegen Sünde zu überführen, wenn sie es können; und setzt dann hinzu: wenn ich aber Wahrheit rede, warum glaubt ihr mir nicht? Hier macht das *τίς με ἐλέγχει περὶ ἁμαρτίας* Schwierigkeit, da nicht recht abzusehen ist, wie es in den Zusammenhang passe. Ich gestehe, daß auch die Lücke'sche Erklärung mir nicht Genüge gethan. Der Sinn soll seyn: der einzig mögliche Fall, in welchem sie berechtigt wären, ihm nicht zu glauben, wäre der, wenn sie ihm nachweisen könnten, daß er ein Sünder sey, indem er mit der Aussage, daß er Christus sey, nur unter der Voraussetzung des Vertrauens auf seine sittliche Reinheit, Anspruch auf Anerkennung machen könne. Da sie aber jenes nicht nachweisen können, so sey am Tage, daß sie nur aus teufelischem Hasse gegen die Wahrheit ungläubig seyen. Aber sollte es dann nicht heißen: *εἰ δὲ μὴ δύνασθε ἐλέγχειν, διὰ τί οὐ πιστεύετέ μοι ἀλήθειαν λέγοντι?* Und das was zunächst keinen Eingang und Glauben bei ihnen fand, war nicht die Aussage über sein Wesen (V. 25.), sondern die Aeußerung V. 31. f. und V. 34. ff., wo er sie als Sündenknechte bezeichnet und sich als den Sündlosen ihnen gegenübergestellt hatte. — Sollten wir nicht hierauf zurückgehen müssen, so, daß er unter der *ἀλήθεια* V. 45. jene Darstellung des wirklichen Sachverhalts versteht, deren Anerkennung eine aufrichtige Demüthigung und einen Sinn für das Göttliche erforderte, woran es ihnen gänzlich fehlte, da sie nach dem Triebe des Teufels vielmehr das Göttliche zu negiren, ja die Erscheinung desselben zu vernichten, und dagegen einen eitlen Schein von Freiheit und anderen Vorzügen zu fixiren suchten. Demnach wäre V. 46. so zu verstehen: Ich fordere jeden von euch heraus, mir eine Abweichung vom rechten Pfade des göttlichen Willens nachzuweisen; und somit

darzuthun, daß ich unrecht habe, mich als den gerechten im Hause bleibenden Sohn euch als Knechten der Sünde entgegenzusetzen. Wenn ich aber Wahrheit sage, wenn ich ein solcher bin, wenn ihr nicht im Stande seyd, mich einer Sünde zu überführen, warum glaubt ihr mir nicht? — Nur so scheint das εἰ δὲ ἀλήθειαν λέγω einen Gegensatz gegen das unmittelbar vorangehende zu bilden.

## Kap. 9, V. 4. 5.

Hier hat Lücke unstreitig Recht gegen Olshausen; aber das Fehlerhafte der Olshausen'schen Erklärung hat er nicht richtig angegeben. Denn es läßt sich weder mit gutem Grunde behaupten, daß, dieselbe vorausgesetzt, vor ἡμέρα und vor νὺξ der Artikel stehen müßte (beides ist ja bildlicher Ausdruck: es ist Tag = das Gute hat die Oberherrschaft; es kommt Nacht, d. h. eine Zeit der Hemmung aller Wirksamkeit); noch daß nach johanneischem Sprachgebrauche statt „νὺξ" σκότος zu erwarten wäre (νὺξ wird ja durch den Gegensatz von ημέρα herbeigeführt). Ich finde den Fehler jener Erklärung theils in dem Schwebenden, sofern Christus betrachtet wird als durch seine Anwesenheit die Herrschaft des Guten bedingend, und andererseits selbst wieder in dieser Beziehung bedingt; theils in dem Hereinziehen des Gedankens, daß nach vorübergehendem Stocken des guten Werks ein neuer schönerer Tag anfange. Davon ist ja keine Spur im Conterte. Im Wesentlichen einverstanden mit Lücke, erkläre ich das „ἕως ἡμέρα ἐστὶν" von dem Jesu zugewiesenen Zeitraume der persönlichen irdischen Wirksamkeit, das Kommen der Nacht aber von dem Zeitpunkte des Austretens aus dem irdischen Wirkungskreise (vgl. Gal. 6, 10.). Das ἕως ἡμέρα ἐστὶ führt ihn in die allgemeine proverbielle Form hinüber, daher die Wendung ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι, womit er sagen will, auch für ihn, wie für alle, komme ein Zeitpunkt, wo das Wirken, in dem er jetzt sich befinde,

aufhören müsse, eine, die bisherige Thätigkeit aufhebende, Nacht. In V. 5., wo er seine Bestimmung ausspricht, in einer zu dem vorliegenden Werke besonders passenden Form, sehe ich zugleich die Begründung des ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι: „Als Licht der Welt, von Gott zur Erleuchtung der Menschheit gesandt, muß ich Licht bringen auf alle Weise, auch leibliches diesen Blinden." Das „ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ" aber ist die authentische Erklärung des ἕως ἡμέρα ἐστίν. Für die Behauptung Lücke's, daß ὅταν hier Causalpartikel sey („da"), finde ich wenigstens im neutestamentlichen Gebrauche dieser Partikel nicht die mindeste Begründung, da sie durchaus als Zeitpartikel vorkömmt. a) Sie kann auch, ihrem Ursprunge nach, nichts anders heißen, als: „in (zu) der Zeit da," was nun bald = „so oft als," bald = „so lange als" ist; hier das letztere.

Kap. 10, V. 7—9.

Hier kann ich die Erklärung von Olshausen nur unnatürlich finden, und bin überzeugt, daß das Ganze verwirrt wird, wenn wir nicht bloß die Lehrer, sondern auch die Gläubigen überhaupt in V. 9. angedeutet finden wollen. Unter der αὐλή verstehe ich die theokratische Institution, in welcher die Gläubigen (πρόβατα) befaßt sind, und zwar zunächst die damalige israelitische (vgl. V. 16.). Die Thüre zu dieser Umzäunung ist Christus: durch Ihn ist die rechtmäßige Wirksamkeit darin vermittelt; nur wer durch Ihn in den Bereich der Gläubigen eingegangen, nur wer in seinem Namen sich da einfindet und da wirkt, nur dem gelingt es (V. 9.). Wenn nun Jesus von einem solchen Lehrer oder Seelenführer sagt „σωθήσεται," so bezieht sich das auf das eigene Heil der Lehrer, den Segen

---

a) Auch Röm. 2, 14. ist ὅταν nicht Causalpartikel (vgl. Rückert z. d. St.) Eben so wenig 1 Kor. 3, 4. So ist auch in Mark. 14, 7. und ähnlichen Stellen die Grundbedeutung die der Zeit.

ihres Amts für sie selbst, (vgl. 1 Tim. 4, 16.), das Aus- und Eingehen aber bezeichnet ihr fortgehendes Wirken, ihren beständigen Verkehr mit den Gläubigen (vgl. Apg. 1, 21.), das νομὴν εὑρίσκειν aber den Segen des Amts für die Gegenstände ihrer Wirksamkeit. — Schwierig aber ist nun das πρὸ ἐμοῦ V. 8. So sehr ich hier der Lücke-schen Erklärung den Vorzug vor allen anderen gebe, so finde ich doch das tadelnswerth daran, daß die Beziehung auf die θύρα darin aufgegeben ist, nachdem doch Lücke selbst den Gegensatz so angedeutet hat: wer durch diese Thüre nicht eingeht, ist ein Dieb, ein Räuber der Heerde ꝛc. Das Bild ist aber offenbar verwischt, oder auch das Ganze in Verwirrung gebracht, wenn das „πρὸ" als Zeitpartikel gefaßt wird: „Alle, welche sich vor mir, ehe ich Eingang finden konnte, dem Volke als die wahren Hirten, die den rechten Eingang zum Himmelreiche wüßten, aufgedrungen." Die Festhaltung des Bildes der θύρα scheint aber unerläßlich wegen V. 7 und 9., und das πρὸ ἐμοῦ steht offenbar dem δι᾽ ἐμοῦ entgegen, oder dieses jenem. Man muß nur nicht ängstlich am Bilde kleben, sondern sich die Sache so denken: Christus ist eine lebendige, gleichsam sich frei bewegende θύρα, der lebendige Vermittler des Eintritts in die Wirksamkeit im Reiche Gottes. Dieser Eintritt wird rechtmäßig erlangt, indem man ihm nachfolgt, gleichsam hinter der θύρα sich einstellt, und durch ihn, von ihm aufgenommen und zugelassen, in diesen Bereich eintritt. Das ἐλθεῖν πρὸ αὐτοῦ ist nun das Gegentheil des ἀκολουθοῦντα αὐτῷ und δι᾽ αὐτοῦ εἰσελθεῖν „vor ihm hergehend in diesen Bereich sich eindrängen." — Der ganze Zusammenhang aber führt darauf, daß er die Volksführer seiner Zeit im Auge hat; darauf deutet das „εἰσί" und auch der aor. οὐκ ἤκουσαν ist damit wohl vereinbar, da dieß, wie Lücke bemerkt, etwas schon entschiedenes war, daß die Gläubigen von jenen Führern sich abwandten. — Im Folgenden (V. 10.) verschwin-

det das Bild der θύρα; Jesus deutet, davon absehend, auf die entgegengesetzte Tendenz seines Auftretens, und des Auftretens der falschen Lehrer; und dieß führt ihn sodann darauf, sich selbst als den guten Hirten zu bezeichnen (V. 11.), und das Bild des guten Hirten, wie es an ihm sich zeigt, hinzustellen im Gegensatze gegen untreue, selbstsüchtige Besorger der Heerde, die kein Herz für dieselbe haben.

Kap. 11, V. 33—38.

Die ganze Situation scheint hier für die von Lücke aufgestellte Erklärung von „ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι" zu sprechen, wornach es eine augenblickliche Erregung der Wehmuth, des innersten Mitleids bezeichnen soll. Aber leider kommt es sonst nirgends so vor; denn Mark. 1, 43. bezeichnet es strenges und mächtiges Gebot und Verweis, Mark. 14, 5. eine unmuthige, unwillige Stimmung, in der LXX. aber entspricht ἐμβρίμημα dem Hebr. זַעַם (Unwillen). Nimmt man es aber in allgemeinerem Sinne: er gerieth in eine starke Gemüthsbewegung, so läßt sich dieß aus dem Sprachgebrauche rechtfertigen, und das ἐτάραξεν ἑαυτὸν ist eine Art erläuternder Zusatz dazu. Der Sinn ist nun: Er kam in eine mächtige Bewegung im Innersten (τῷ πνεύματι = ἐν ἑαυτῷ V. 38.), und erschütterte in derselben sich selbst. — Es war eine sein ganzes Wesen durchdringende und aufregende starke Bewegung, die noch einmal wiederkehrte, als sein Weinen einen so verschiedenen Eindruck machte, indem die Einen mit Rührung seine Liebe zu Lazarus darin erkannten, die anderen Uebelgesinnten eine Veranlassung zu einem Vorwurfe davon hernahmen. — Da er den Gemüthszustand dieser Juden durchschaute, und nicht alle lauter fand, so mag heiliger Unwille und inniges Mitgefühl zusammen in ihm gewesen seyn, und das eben machte die innere Bewegung um so stärker. Daß ihm hier der traurige Zustand der Menschheit, Tod und Jammer des Todes und Sünde, Schwachheit und Uebelwollen,

nahe getreten, ist mir sehr wahrscheinlich. Es war aber kein Moment, der zu Erklärungen sich eignete; es galt jetzt zu handeln und mit der Schwachheit Geduld zu haben, die Sünde zu tragen. Das ging aber durch Kampf, in welchem das tiefste Mitgefühl und der heiligste Ernst sich vereinigten. Das erstere kam zur Aeußerung im Weinen Jesu. Dieses ist wohl vereinbar damit, daß er wußte, er werde nun sofort dem Schmerze der Schwestern ein Ende machen, ja denselben in Freude verwandeln. Er wußte ja auch, daß sein Leiden zur Herrlichkeit führe, ein Hingehen zum Vater sey, und dennoch ward ihm so schwer und bange zu Muth, weil er λόγος σὰρξ γενόμενος war, somit menschlich fühlte; und nur die menschliche Noth und Sünde mitfühlend, und den ganzen Schmerz derselben in sich durchkämpfend, so daß erbarmende Willigkeit zu helfen, und Gewißheit, daß er es könne, das Ergebniß war alles Bewegtwerdens von Unwillen und Schmerz — nur so sollte er davon erlösen. Und dieß gilt auch für diesen Fall. — Wunderlich ist die Meinung, daß Jesus (V. 38.) Schmerz empfunden, weil er nicht früher helfen konnte. Wie kann Tholuck dieß auch nur mit einem „vielleicht" behaupten, wenn er das „χαίρω" (V. 15.) beachtet? Es ist die unfreundliche Gesinnung dieser Menschen, die ihn verwundet. Das erfordert aber kein αὐτοῖς, wie Lücke meint, denn der Evangelist will nicht sagen, er habe ihnen gezürnt, sondern ihr Zustand und Benehmen habe ihn in eine starke Gemüthsbewegung gebracht.

### Kap. 12, V. 27—30.

In V. 27., wo mir die psychologische Erläuterung bei Lücke vorzüglich gelungen erscheint, möchte ich nur die Erklärung des διὰ τοῦτο in Anspruch nehmen, welches gleichsam das abgekürzte ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (V. 23.) seyn soll. Dieß scheint mir herbeigezogen zu seyn, und das Richtige kann ich nur in der Bengel'schen Ergän-

zung finden: „ut essem in ea, ut eam exantlarem." Nachdem er fragweise gebeten: (soll ich sagen:) Vater, rette mich aus dieser Stunde — nimm mir ab das schwere Leiden? so drängt er sofort diesen natürlichen Wunsch zurück: „doch so will ich nicht bitten, das wäre ja gegen meine Bestimmung, weil ich ja in diese Leidenszeit eingetreten bin, um darin zu seyn, um sie durchzumachen mit allem Schweren und Angreifenden, was sie in sich faßt." — Auf die positive Bitte, in welcher er sich vollends aus der ταραχὴ erhoben hat, folgt die erhabene Antwort, V. 28. — Nach Allem, zum Theil Trefflichen, was Lücke über diese φωνὴ gesagt hat, kann ich mich doch nicht entschließen, ein bloß subjectives Vernehmen der göttlichen Antwort von Seiten Jesu darin zu finden, indem er — sey es auch mit der tiefsten inneren Wahrheit — den Donner so gedeutet hätte. Hieße es bloß δοξάσω, was die nächste Antwort auf δόξασον war, so würde ich es mir eher gefallen lassen. Aber die umfassendere Antwort: „Καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω" scheint bestimmt auf etwas Anderes zu führen, daß es etwas Außerordentliches, Uebernatürliches war, was um der Anwesenden willen in der Weise eines donnerähnlichen Getöses äußerlich vernehmbar wurde, wogegen zu Jesu diese bestimmten Worte auch g e s p r o c h e n wurden, vernehmbar dem für die Offenbarung aus der überirdischen Weltordnung offenen Sinne. Darauf weist der Evangelist auch dadurch hin, daß er es für eine bloße Meinung erklärt, daß ein Donner erfolgt sey. Man vergleiche Matth. 17, 5. Apg. 9, 4 ff. 10, 13, 15. Es kommt hier darauf an, ob es nicht ein Mittleres gibt zwischen dem himmlischen Vernehmen und dem eigenen Denken und Ahnden des Menschen, ob nicht sonstige Wahrnehmungsorgane für eine höhere Weltordnung im Menschen sind, und diese in außerordentlichen Momenten auf eine Weise sich kund gibt, die von der im gewöhnlichen Denken und Ahnden erfaßten und gedeuteten sich noch unterscheidet? — Daß

Jesus das Natürliche nicht verschmäht, daß er besonders zart und rein in der Natur Gottes Willen und Gesetz gelesen hat, das wird Niemand leugnen wollen. Aber das thut hier nichts zur Sache; denn es fragt sich vor Allem, worauf der Text am natürlichsten hinführt. Ob dieß dann unserer Subjectivität einleuchtet, oder nicht, das kann und soll über die Auslegung nicht entscheiden; und es wäre vielleicht am besten, wenn wir zuweilen unser Urtheil über die Sache suspendirten, statt eine weniger textgemäße Erklärung aufzustellen.

V. 44—50.

Die neueren Ausleger sind einstimmig der Meinung, daß dieß nur eine johanneische Recapitulation früherer Reden sey, die zu der bisherigen Reflexion (V. 37 ff.) mit gehöre, und der Zusammenhang mit V. 42 f. soll nach Lücke der seyn: Was konnte sie doch abhalten, sich öffentlich zu Jesu zu bekennen, da er so laut erklärte, wer an ihn glaube, glaube an den, der ihn gesandt habe, da es hier nicht galt: Mensch gegen Mensch, sondern Gott vor Allem zu fürchten? Aber gegen jene Voraussetzung spricht schon der erste Eindruck, den wol jeder von der Stelle bekommt; und die Sache näher betrachtet, steht sie auch auf schwachem Grunde. Ganz willkürlich wird angenommen, daß Jesus nach dem V. 36. Gesprochenen nicht mehr öffentlich erschienen sey; da dieß doch mit keinem Worte gesagt ist, und vielmehr aus dem ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστι gefolgert werden könnte, daß er noch kurze Zeit unter ihnen wirksam gewesen, auch noch ein- oder mehreremale gesprochen, und zwar mit Rücksicht auf jenes οὐ πιστεύειν und οὐχ ὁμολογεῖν, von dem der Evangelist redet, schlagende Worte in Betreff seiner Person und der Wichtigkeit der Anerkennung derselben. Eine solche nachdrückliche Erklärung, welche ganz den Charakter eines l e t z t e n W o r t e s hat, theilt uns hier Johannes mit. Es ist darin allerdings manches früher Gesagte zusammengefaßt, aber

nicht ohne eigenthümliche Bestimmungen. Als so zusammenfassend, ohne bloße Wiederholung zu seyn a), denkt man sich leicht und gerne die letzte Ansprache des Herrn an das Volk. — Wann er aber dieses gesprochen, ob an demselbigen Tage, wie das Frühere, oder an einem folgenden, ist nicht zu bestimmen. Gewiß nicht, während er sich zurückzog (V. 36.); vielleicht nach kurzer Entfernung, jedenfalls bei einem nochmaligen Auftreten. Bei dieser Voraussetzung fällt zwar auf, daß Johannes nicht nach seiner sonstigen Art Umstände und Veranlassung des Vortrags bemerkt; aber noch auffallender wäre eine Recapitulation in dieser Form: „ἔκραξε λέγων," was sonst nur von nachdrücklichen Erklärungen Christi bei bestimmten Gelegenheiten vorkömmt (7, 28—37.). Und er kann ja dieß auch ohne besondere Veranlassung gesprochen haben, gedrungen durch die Erwägung ihres Gesammtzustandes, von welchem Johannes V. 37 ff. im Geiste seines Herrn geredet hat. Diese ganze Auseinandersetzung V. 37—43., in welcher freilich ein wehmüthiger Rückblick auf den geringen Erfolg der ganzen Wirksamkeit Christi gethan wird, möchte am richtigsten als Einleitung zu der letzten Rede Christi angesehen werden, als eine Vergegenwärtigung der ganzen Lage der Dinge, welche der Herr in dieser seiner Ansprache vor Augen hatte. — Das „ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν" V. 47. erkläre ich so: „von mir geht seine Verurtheilung (sein Verderben) nicht aus, daß ich gleichsam aus Rache wegen angethaner Beleidigung sie herbeiführte (vgl. 5, 45.). Denn ich bin nur zum Retten der Welt, zu der ein solcher gehört, gekommen; bei mir ist kein Gedanke an Rache. Aber ein solcher hat doch seinen Richter, der ihn verur-

a) Die Parallelen aus dem Früheren, die man aufführt, sind zum Theile bloß ähnlich, nicht ganz gleich, z. B. zu V. 45. — 8, 19.; zu V. 47. 48. — 5, 45 ff. 8, 15 f.; zu V. 50. — 6, 39 f. 5, 24. 6, 63.; zum Theile sind es nicht einmal Worte Christi selbst, z. B. 3, 17. 6, 68.

theilt: das Wort, das ich geredet, wird ihn verurtheilen am jüngsten Tage. Dieß beruht darauf, daß es Gottes Wort ist, was er nicht annimmt. Was er jetzt nicht anerkennen will trotz aller göttlichen Zeugnisse, das wird dann unverkennbar klar als göttlich hervortreten, und daraus seine Verdammenswürdigkeit als eines Verschmähers des Wortes Gottes einleuchten. Nachdrücklich setzt er V. 50. noch hinzu: „Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges Leben ist." Dieß ist unmittelbar an das Vorhergehende zu knüpfen, und nach λαλήσω Komma, nicht Punktum zu setzen. Dann schließt sich ἃ οὖν λαλῶ κτλ. an das Ganze von αὐτός μοι ἔδωκεν an bis ζωὴ αἰώνιός ἐστιν an, als Folgerung daraus. Die Worte ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν möchte ich aber so erklären: ewiges Leben ist das Ziel dieses Auftrags (vgl. 6, 39 f.). Dieß scheint mir einfacher und genauer, als die Umschreibungen, die bei Lücke, Tholuck und Olshausen sich finden.

## Kap. 13, 1—4.

Die grammatische Construction dieser Stelle hat ihre nicht geringen Schwierigkeiten. Lücke hatte in der ersten Ausgabe eine seltsam verwickelte Periode angenommen, wovon er nun ganz abgegangen ist, indem er mit V. 1. die Periode sich schließen läßt. Indem er aber nun die Zeitbestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα mit ἠγάπησεν verbindet, ist er zu einer Erklärung genöthigt, die ich nicht anders als für ein Product der Verlegenheit erkennen kann. Es soll nämlich durch ἀγαπᾶν zuerst (ἀγαπήσας) die Liebes**gesinnung** bezeichnet werden, sodann aber (ἠγάπησεν) ein Liebes**beweis**, nämlich derjenige, von welchem die folgende Erzählung handelt. Das εἰς τέλος aber soll = zuletzt seyn, vergl. Luk. 18, 5. Sollte aber der Evangelist wol etwas Anderes sagen wollen, als: Seine Liebe zu den Seinigen in der Welt setzte er bis an's Ende fort? Die Zeitbestimmung kann, wenn dieß der Sinn ist, natürlich nicht zu ἠγάπησεν gehören, sondern, wenn nicht

die verwickelte Construction gewählt wird a), nur zu εἰδὼς. Das Ganze würde dann so lauten: „Jesus aber schon vor der Festzeit wissend, daß die zu seinem Uebergange aus dieser Welt zum Vater bestimmte Zeit gekommen sey, setzte seine Liebe zu den Seinigen in der Welt bis an's Ende fort, und (in dieser Liebe) steht er bei einem Abendessen, als der Teufel bereits den Gedanken, ihn zu verrathen, dem Judas eingegeben, wissend (in dem Bewußtseyn), daß der Vater ihm Alles übergeben, und daß er von Gott ausgegangen und zu Gott hingehe — vom Mahle auf u. s. w." — Der Evangelist will sagen, daß das schon vor dem Feste in ihm vorhandene Wissen seines bevorstehenden Scheidens aus dieser Welt Jesum den in der Welt zurückbleibenden Seinigen nicht im mindesten entfremdet habe, und daß er davon einen Beweis gegeben, indem er zu einer Zeit, wo ei-

a) Stände nach εἰδὼς V. 3. das die Reassumtion anzeigende οὖν, so würde mich das Verwickelte der Construction nicht abschrecken, da wir eine ähnliche Verwicklung 6, 22—24. finden, über welche Lücke nun doch in der 2. A. nicht mehr hinweggeht, wie er in der ersten gethan. Jene Stelle sehe ich so an: der Evangelist wollte berichten, daß am folgenden Tage die jenseits des Sees befindliche Volksmenge zu Schiffe nach Kapernaum gekommen sey, Jesum suchend. Diese Handlung will er aber auch motiviren, und zwar kurz und gedrängt in Zwischensätzen. Die Motive sind folgende: Sie hatten (Tags zuvor) gesehen, daß die Jünger ohne Jesum mit dem einzigen Schiffe, welches da war, sich entfernt hatten, und ihre Nachforschungen überzeugten sie, daß jetzt weder er, noch die Jünger in dieser Gegend sich befinden, so daß sie denken mußten, auch er habe sich entfernt und müsse zu Lande auf die andere Seite sich begeben haben, und zwar ohne Zweifel nach Kapernaum, wohin, wie sie wol durch Nachfragen vor ihrer Abreise erfuhren, die Fahrt der Jünger gegangen war. Da sie hieraus schließen konnten, daß er den Aufenthalt auf dieser Seite wieder aufgegeben, so eilten sie ihm nach auf die andere Seite, was ihnen dadurch erleichtert wurde, daß inzwischen andere Schiffe aus Tiberias ankamen, die sie benutzen konnten. — Dadurch, daß alle diese Momente eingeschoben wurden, kam der Ev. mit der anfänglich angelegten Construction ins Gedränge, und die grammatische Regelmäßigkeit ging unrettbar verloren.

ner von den Zwölfen bereits jenen verruchten Gedanken des Verraths in sich getragen, im Bewußtseyn der erhabensten Macht und Würde, eine Handlung verrichtete, die ein Ausfluß der hingebendsten dienenden Liebe war. Wie nun εἰδὼς im 1. V. durch „obwohl" aufzulösen ist, eben so in V. 3. Denn 1) in dem bis an's Ende Fortlieben bei dem schon früher vorhandenen Bewußtseyn des nahen Scheidens liegt etwas Auffallendes. Wäre seine Liebe nicht so tief und lebendig, so innig und mit seinem göttlichen Leben verwachsen gewesen, so würde jener Gedanke ihn zu einem Sichzurückziehen in sich selbst, zu einem Losermachen jenes Liebesbandes, zu einer, sey es allmählichen oder schnellen, Abkehr von ihnen geführt haben. So aber hielt er jene Gemeinschaft fest und machte sie immer fester; ein Beweis, daß zwischen ihm und ihnen ein ganz anderes Verhältniß bestand, als zwischen ihm und dem κόσμος, von dem er sich bereits ganz zurückgezogen hatte. Mit den Jüngern wußte er sich in einer Gemeinschaft, die durch sein Scheiden aus der irdischen Welt gar nicht gestört werden konnte, weil sie aus dem Weltleben heraus- und in sein göttliches himmlisches Leben durch die lautere Anschließung an ihn eingegangen waren, daher sie auch ἴδιοι heißen. Wie treffend steht diese vielsagende Bemerkung am Eingange der Darstellung des besonderen traulichen Verkehrs, den der Herr noch mit den Jüngern hatte, als er sich der großen Masse schon ganz entzogen hatte! 2) Indem der Evangelist eine besondere Erweisung dieser Liebe erzählen will, bemerkt er, daß dieß zu einer Zeit geschehen, als Judas bereits den teuflischen Gedanken des Verraths in sich aufgenommen hatte, und daß Jesus, dem dieß nicht verborgen blieb, sich nicht dadurch abhalten ließ, den Jüngern mit Einschluß des Judas einen solchen Beweis der Liebe zu geben. Hierdurch soll offenbar die Handlung noch mehr gehoben werden. Dieß ist auch unverkennbar bei dem zweiten εἰδὼς und dessen Verhältnisse zu

ἐγείρεται. Auch Lücke erkennt es hier an, nur soll nach ihm zugleich der Bestimmungsgrund darin liegen, daß das Bewußtseyn der nahe bevorstehenden Verherrlichung ihn bestimmte, seinen Jüngern noch einen Beweis seiner Liebe zu geben. — Allein dieß scheint doch ein ungehöriges Zusammenwerfen zu seyn. Das ὑπάγει ist hier nur als die andere Seite der Bezeichnung seiner Würde gegenüber dem ἐξῆλθεν anzusehen, und der Nachdruck liegt auf θεοῦ und θεόν. Wie es aber hier nicht angeht, einen Bestimmungsgrund zu finden, so auch nicht in V. 2., wo Lücke den Sinn finden will: da die Zeit drängte, weil Judas schon damit umging, ihn zu verrathen. Wegen des ἤδη muß freilich das part. βεβληκότος durch eine Zeitpartikel aufgelöst werden, aber das Ganze, was in dieser Zeitbestimmung aufgeführt ist, ist der Analogie der übrigen Bestimmungen gemäß nicht als etwas zur Handlung Drängendes zu nehmen, sondern als etwas, was ihn davon abhalten konnte, aber vermöge des Ueberschwangs seiner Liebe dennoch nicht abhielt.

## Kap. 13, V. 34.

Wenn der von Lücke gewählten Erklärung der ἐντολὴ καινὴ unstreitig der Vorzug vor allen von ihm zurückgewiesenen und namentlich auch vor der Olshausen'schen gebührt, so möchte doch die von ihm nicht berücksichtigte Auffassung Bengel's aller Beachtung werth seyn. Dieser sagt nämlich in Gnomon z. d. St.: „Novum dicitur praeceptum non tam respectu V. T., quam respectu scholae Christi; ob novum modum, de amore eo usque progrediente, ut vita pro amandis sive amatis ponatur, cll. 1 Ioh. 3, 16. Antea sequela Iesu in singulos gressus direxerat discipulos, amorem implicite complexa: nunc sequi non possunt discedentem, itaque summa officii eis praescribitur; conf. de precibus 16, 24., de appellatione amicorum 15, 15., de odio mundi 16, 4. Inde dicitur lex Christi Gal. 6, 2. etc." So würde also diese ἐν-

τολή, von der Bengel treffend sagt: „dicitur eo sensu, uti praecipitur non servis, sed liberis," eine weitere Entfaltung der Offenbarung des göttlichen Willens durch Ihn bezeichnen, ein weiteres Moment derselben, welches jetzt erst hervortrat a); ihr gegenseitiges sich lieben als ihm Angehörige, und nach dem Maaßstabe seiner Liebe, also die brüderliche Liebe, deren Maaßstab die höchste Liebeserweisung ist, welche die Glieder im Haupte anschauen. — In V. 35. gibt er dann diese gegenseitige Liebe als Kennzeichen der Seinigen an. Die mit Verleugnung aller Selbstsucht einander zugethan sind, zeigen damit, daß sie die Offenbarung der reinen göttlichen Liebe in Jesu in sich aufgenommen haben, also wahre μαθηταὶ Jesu sind. — Diese gegenseitige Liebe der Jünger Christi hat sich freilich von jeher auch über den Bruderkreis hinaus erstreckt, wie denn das Heil Christi keine Grenzen in der Menschheit hat, und also auch der Liebestrieb in denen, die den Geist des Heilands haben; aber etwas Besonderes bleibt immer die Zuneigung derer unter einander, die bereits in bewußter Gemeinschaft mit Christo sind.

### Kap. 14, V. 10—12.

Dr. Lücke ist der Meinung, daß in V. 12. ἔργα die Lehrthätigkeit der Apostel in sich begreifen müsse, und daß eben so in V. 10. die ῥήματα in den ἔργοις begriffen seyen, wogegen in V. 11. ἔργα in engerem Sinne zu fassen sey, die ῥήματα ausschließend. Ich gestehe, daß ich mich in diese Erklärungsweise durchaus nicht finden kann, und mir die Sache nicht so schwierig vorkömmt, wie es nach der Lücke'schen Auseinandersetzung erscheint. Die ἔργα sind in V. 12. wie in V. 11. Machtwirkungen, nur von anderer Art, nämlich geistliche. Unter μείζονα ἔργα ver-

a) Diese Auffassung getraue ich mir selbst unter der Voraussetzung zu vertreten, daß hier (zwischen V. 33 und 34.) die Einsetzung des Abendmahls einzuschalten ist, also die Erwähnung der καινὴ διαθήκη zu der καινὴ ἐντολὴ veranlassen mochte.

stehe ich höhere Wirkungen der göttlichen Macht, als jene Wunder Christi waren: die Bekehrung so vieler Tausende durch die Predigt des Evangeliums, die Belebung der geistlich Todten, Erleuchtung der geistlich Blinden u. s. f., die geistige Umwandlung der Menschheit in großem Umfange. Es wird hiermit der Erfolg der Wirksamkeit zunächst der Apostel dem Erfolge der irdischen persönlichen Wirksamkeit Christi selbst gegenübergestellt. Daß dieß aber in seiner Kraft, in der Macht seiner verklärten Persönlichkeit geschehe, das zeigt er im Folgenden an, wo er auf seinen durch den Tod vermittelten Eintritt in einen Zustand absoluter Macht hinweist, aus welchem er, der Ueberwinder der irdischen Schranken, durch seine Organe auf Erden und ihrem Verlangen entsprechend (V. 13 f.) viel Höheres thun werde, als er in jenen erst noch zu überwindenden Schranken vermochte. — Nachdem er die Versühnung vollbracht hatte, war der freie Verkehr zwischen Gott und den Menschen wieder eröffnet, und die Ströme der Kraft aus der Höhe konnten nun ungehemmt in die Menschheit sich ergießen zu geistigen Wirkungen, gegen welche seine leiblichen Wunder ein Geringes waren. Was aber V. 10. und 11. betrifft, so ist es ein zweifaches Moment zum Glauben, was er hier vorhält, beides begründet in dem Einsseyn mit dem Vater und den Glauben daran begründend, 1) ein mehr innerliches, geistiges, das Göttliche in seiner Rede a), woraus ein dafür geöffneter Sinn, wie der der Jünger im Grunde war (vgl. 6, 68.), erkennen konnte, daß der so Redende in der innigsten Gemeinschaft mit Gott stehen müsse; 2) ein mehr äußerliches, die Thaten, welche vom redlichen Beobachter nur als Werk göttlicher Kraft betrachtet werden konnten, wo der nächste Gedanke war: solche Werke kann nur Gott thun, also

---

a) Der Satz: τὰ ῥήματα — ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ schließt das Positive „ἐκ τοῦ πατρὸς" eben so in sich, wie der folgende: „ὁ δὲ πατὴρ — ποιεῖ τὰ ἔργα" das Negative „οὐκ ἐγώ."

gibt Gott diesem Manne Zeugniß, daß er mit ihm sey, und drückt auch dem, was er (namentlich von sich selbst und seiner Verbindung mit Gott) sagt, das Siegel der Wahrheit auf. — Das πιστεύετέ μοι scheint mir nun zurückzugehen auf den Satz: „τὰ ῥήματα — ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ." Die Rede hängt nämlich so an der Person, daß, wer um der Rede willen glaubt, der Person glaubt, weil sie es aussagt. Das Ganze von „τὰ ῥήματα" an aber ist wol als Grundlegung oder Einleitung zu der in V. 11. ergehenden Aufforderung zu betrachten, indem die zweite Hälfte des 11. V. auf den Schluß des 10. V. zurückgeht a). — Der Zusammenhang zwischen V. 11. und 12. ist aber wol der, daß die Aufforderung zu dem πιστεύειν verstärkt wird durch die feierliche Versicherung, wer sich vertrauend ihm hingebe b), werde, mit seiner Kraft ausgerüstet, die Werke, die er thue, gleichfalls thun, ja noch größere.

V. 27 — 31.

Nachdem er im Vorhergehenden ihnen den Geist der Wahrheit zugesagt als Princip der Erkenntniß, das sich wirksam erzeigen werde durch weitere Aufschlüsse über Alles, was ihr Beruf erfordere, oder weitere Entwickelungen der von ihm in sie gelegten Wahrheitskeime und durch Wiederauffrischung des von ihm Gehörten, nachdem er so wegen ihrer noch mangelhaften Einsicht sie beruhigt hat, so erklärt er nun, daß auch ihr Gemüth keinen wesentlichen Mangel leiden solle, wenn Er nun nicht mehr bei ih-

a) Das αὐτά nach τὰ ἔργα sollte doch auch beachtet werden. Die Ausleger gehen meines Wissens alle darüber weg. Es soll wol heißen: wegen der Werke selbst, abgesehen von meiner persönlichen Erklärung.

b) Nicht zu übersehen ist hier der Unterschied zwischen πιστεύειν τινί und εἰς τινά: jenes = für wahr halten, was einer sagt, dieses = ein Vertrauender oder Ueberzeugter seyn in Rücksicht auf jemand. Der Inhalt der Ueberzeugung aber ist hier das: ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί.

nen sey. *Εἰρήνη* möchte ich hier bestimmter fassen, als Lücke, der das Heil des göttlichen Reichs darunter versteht, oder vielmehr möchte ich sagen: dieses Heil, sofern es durch *εἰρήνη* bezeichnet wird, ist näher dahin zu bestimmen, daß es das Wohlbefinden eines mit Gott geeinigten Gemüths ist — ein Wohlbefinden, das in Jesu auf ursprüngliche und absolute Weise war. Was er aber in sich hat, gibt oder ertheilt er ihnen. Er läßt es ihnen nicht nur zurück, sondern eignet es ihnen jetzt schon zu (*δίδωμι*), indem er das Bewußtseyn ihres Einsseyns mit ihm und dadurch mit dem Vater und die darin beruhende Zuversicht des Lebens und Wirkens in göttlicher Geisteskraft in ihnen anregt und stärkt. — Das *οὐ καθὼς κτλ.* beziehe ich nicht mit Lücke auf den Inhalt der Gabe, sondern auf die Art und Weise des Gebens, was auch gewiß eher in *καθὼς* liegt. „Wenn die Welt sagt: ich gebe dir Frieden (eine jüdische Begrüßungsformel), oder Frieden wünscht, oder beruhigend zuspricht, so sind das kraftlose Worte. Ich dagegen gebe wirklich Frieden, und zwar den Frieden, den ich selbst habe." — Hieran knüpft sich die Ermunterung: euer Herz sey nicht unruhig! — Das, was sie beunruhigte, war sein Weggehen. Er legt es ihnen nun recht nahe, daß dieses, was doch nur vorübergehend sey, sie nicht betrüben sollte, die Liebe zu ihm hätte sie vielmehr zur Freude darüber erwecken sollen, da der Vater, zu dem er gehe, höher als Er sey. Wenn hier Lücke wegen der Analogie mit 16, 6 f. (die nicht einmal genau ist) so erklärte: sie sollten sich ihretwegen freuen, weil sie, die bis dahin vorzugsweise an Ihn sich gehalten, nun an den unmittelbaren Schutz dessen sich zu halten hätten, der größer sey, als Er nach seiner irdischen Erscheinung; so hat er das *εἰ ἠγαπᾶτέ με* ganz übersehen, welches nothwendig darauf führt, daß sie seinetwegen sich freuen sollten. — Das „*μείζων*" aber bezieht sich weder, wie Olshausen mit den griechischen Vätern annimmt, auf d[illegible]

Agennesie des Vaters, noch, wie Augustin meint, auf die menschliche Natur Christi, sondern, wie mit Luther und Calvin auch Bengel erklärt, auf seinen gegenwärtigen Zustand. Er redet, wie Bengel treffend sich ausdrückt: „ut filius Dei in carne ad patrem tendens" aus dem Gefühle seiner Niedrigkeit heraus gemäß der Fassungskraft der Jünger und seinem gegenwärtigen Zustande. Nur würde ich μείζων nicht mit Bengel durch „beatior" geben, sondern es ist = höher, herrlicher, mächtiger. Er deutet damit an, daß sein Hingehen zum Vater eine Erhebung in einen herrlicheren Zustand für ihn sey. In V. 30. kündigt er ihnen an, daß sein Reden mit ihnen nun bald zu Ende gehe, der feindliche Angriff des Bösen, der ihn dem Umgange mit den Seinigen entziehe, ihm die Gelegenheit dazu nehmen werde. — In dem, was nun folgt, ist über zweierlei Streit: 1) über den Sinn des „ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν;" 2) über die Construction des „ἀλλ' ἵνα γνῷ κτλ." Lücke weist, was das erstere betrifft, diejenige Ansicht zurück, nach welcher der Sinn seyn soll: er findet nichts (Sinnliches) in mir, was mich seinen Angriffen bloßstellte (eigentlich: er besitzt nichts in meinem Innern), und will bloß dieß in dem Ausdrucke finden: aber er hat keine Gewalt über mich — ich könnte dem Tode entgehen (vgl. Matth. 26, 53.). Daran knüpft er dann V. 31. so: „Aber nein! auf daß die Welt erkenne — —, stehet auf und lasset uns von hinnen gehen. — Aber schon Bengel bemerkt, wie mir scheint nicht mit Unrecht, gegen diese Verbindung, daß man dabei zu viel hineindenken müsse, daß der Zusammenhang zwischen ἐγείρεσθε ἄγωμεν und ἵνα γνῷ κτλ. zu entfernt sey. Besser steht jene Aufforderung für sich, und nach ἀλλ' wird etwas supplirt gemäß der johanneischen Weise (vgl. 1, 8. 9, 3. 15, 25. 1 Joh. 2, 19.), etwa τοῦτο γίνεται, oder bestimmter nach Bengel: impetum principis mundi excipio" (τοῦτο πάσχω). Man setze Kolon nach ὑμῶν, Punkt nach ἄρχων, Komma nach οὐδέν; so daß der Sinn ist: Und an mir

hat er nichts, ich bin außer dem Bereiche seines Rechts und seiner Macht; aber die Welt soll erkennen ꝛc. Der Welt, die er in Banden hält, soll daraus, daß ich ihn an mich kommen lasse, eine für sie heilsame Erkenntniß aufgehen, sie soll aus dem, was nun geschieht, erkennen, daß ich den Vater liebe und aus Liebe ganz so thue, wie er mir aufgetragen.

Kap. 15, V. 8.

Hier kann ich Lücke nur beistimmen, wenn er das ἐν τούτῳ auf's Folgende bezieht: darin oder dadurch, daß ihr viele Frucht bringt, ist mein Vater verherrlicht. Statt ἐν τούτῳ ἵνα φέρητε, könnte es heißen: ἐν τῷ φέρειν ὑμᾶς; aber so wie es hier steht, ist es nachdrücklicher gesagt. Das ἐν τούτῳ ἵνα φέρητε aber unterscheidet sich wohl so von ἐν τούτῳ ὅτι φέρετε, daß durch jenes eine Idee, die erst realisirt werden soll, oder eine erst zu lösende Aufgabe, angedeutet ist (mit deren Lösung jedoch hier die Verherrlichung des Vaters sofort gegeben ist, daher ἐδοξάσθη), wogegen das ὅτι φέρετε das bereits empirisch sich ergebende oder vorhandene als solches anzeigt. Dieß bestätigt sich auch, wenn wir V. 13. 17, 3. 1 Joh. 4, 17. mit 1 Joh. 4, 9. 13. vergleichen. Weniger richtig aber scheint mir die Behauptung, daß das καὶ γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί" dem ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε coordinirt, also γενήσεσθε (oder wie Lücke mit Lachmann zu lesen geneigt ist: γένησθε) von ἵνα abhängig sey. Vorausgesetzt, daß die recipirte Lesart sich halten läßt, woran ich nicht zweifle, scheint vielmehr das ἐμοί, mag man es nun als Dativ oder als Plural pron. possess. nehmen, eine Coordination mit ὁ πατήρ zu indiciren: Darin, daß ihr viele Frucht bringet, ist mein Vater verherrlicht, und ich werde rechte, mir Ehre machende Jünger an euch haben. (Bengel: discipulos me dignos coll. 13, 35.) — Was aber den Zusammenhang betrifft, so dürfte V. 8. dem 7. V. zur Bekräftigung dienen. Das reichliche Empfangen durch

Gebet führt reiches Fruchtbringen mit sich, und dieß dient zur Verherrlichung des Vaters, und Christus hat dabei Ehre von den Seinigen. Um so zuversichtlicher dürfen die Gläubigen das erwarten, was in V. 7. zugesagt wird.

### Kap. 15, V. 11.

Hier wird der Ausdruck ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ bekanntlich verschieden erklärt, bald = Freude, die ich habe, sey es nun an himmlischen Dingen, oder bei meiner herannahenden Herrlichkeit — beides dem unmittelbaren Zusammenhange durchaus nicht entsprechend; bald = Freude, die von mir verursacht wird; oder endlich = Freude an mir. Aber ob dieses Pronomen so gebraucht wird, zumal auf die letztere Weise? Lücke wendet sich der gewiß philologisch richtigeren subjectiven Fassung zu, aber so, daß er nun ἐν ὑμῖν als Object der Freude Jesu betrachtet wissen will: damit meine Freude über euch oder an euch dauernd sey. Aber wenn dieß auch zur Noth philologisch sich rechtfertigen ließe, a) so sollte, der Deutlichkeit wegen, weil sonst, namentlich in diesem Abschnitte, μένειν ἐν dem Johannes so geläufig ist, der Artikel vor ἐν ὑμῖν wiederholt seyn. Aus diesem Grunde, und wegen der Analogie mit dem, was er von seiner εἰρήνη gesagt (14. 27.), kann ich hier nur den Sinn finden: damit die Freude, die ich habe, so in euch übergehe, daß sie in euch Bestand gewinne, und eben damit eure Freude vollkommen werde. Das Object dieser Freude liegt aber so nahe, daß man nicht begreift, wie es übersehen werden konnte. Es ist die Freude über die Liebe des Vaters, oder die Freude im Genusse derselben

a) Lücke beruft sich darauf, daß öfters χαίρειν ἐν vorkomme. Aber das χαίρειν ἐν κυρίῳ Phil. 3, 1. möchte wenig beweisen, da es hiermit eine eigenthümliche Bewandtniß hat; und Luk. 10, 20. ist das Object kein persönliches, sondern ein sachliches, und zwar ἐν τούτῳ, was öfters in der Bedeutung deshalb vorkommt, ohne daß das Verbum, wobei es steht, das ἐν herbeigeführt.

(V. 10.) Diese Erklärung wird auch nicht im mindesten afficirt von der Lesart ἥ statt μείνῃ, welche schon Bengel in seiner letzten Revision des Textes vorgezogen, und in neuester Zeit Lachmann aufgenommen hat; wogegen die Lücke'sche Erklärung nicht dazu paßte.

### Kap. 15, V. 17.

Nur höchst ungern würde ich mich entschließen, den plur. ταῦτα für den singul. τοῦτο zu nehmen, wenn es auch an Beispielen für diese Enallage nicht ganz fehlt. Das „ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους" kann zwar Objectsatz zu ἐντέλλομαι seyn, und die Vergleichung mit V. 12. ist dieser Ansicht günstig; allein es kann eben so gut auch den Zweck des ἐντέλλεσθαι bezeichnen. Wenn ich nun gleich mich Olshausen nicht anschließen kann, der ταῦτα auf das Vorhergehende so bezieht, daß das ἀγαπᾷν als letzter Zweck aller ἐντολαὶ betrachtet würde, was daraus sich ergeben soll, daß die Liebe die ἀνακεφαλαίωσις derselben ist nach Röm. 13, 9, — denn es scheint mir dieß herbeigezogen zu seyn; — so möchte ich doch ταῦτα auf das nächstvorhergehende beziehen in dem Sinne, daß die Ausführung jener Aufträge, welche das gemeinsame Wirken für das Reich Gottes betreffen (V. 16.), die gegenseitige Liebe befördern soll. Diese Liebe aber, auf welche er es bei den Seinigen mit jenen Aufträgen abgesehen hat, ist für sie ein köstlicher Ersatz für das Gegentheil von Liebe, was sie von dem κόσμος erfahren müssen. So schließt sich das Folgende an.

### Kap. 16, V. 13—15.

Sollte es der ganzen Beschreibung der Wirksamkeit des Parakleten gemäß seyn, wenn Lücke zu ὅσα ἂν ἀκούσῃ supplirt ἐκ τοῦ πατρός? Ist es nicht vielmehr Christus, d. h. die göttliche Offenbarung in Jesu, woraus derselbe alles schöpft? Das sagt ja der Herr selbst in V. 14. ausdrücklich. Der Sinn muß daher seyn: Der Geist wird

euch in die ganze Wahrheit hineinleiten. Denn wie der Sohn nicht aus sich selbst geredet, aus willkürlicher eigener Erfindung, sondern alles vom Vater hatte (12, 49. 8, 26. 28. 40.), so sind auch die Mittheilungen des Geistes nicht willkürliche, von der göttlichen Offenbarung isolirte, sondern derselben entnommen. Diese Offenbarung aber ist in Christo gesetzt, und daraus vernimmt und nimmt der Geist. Denken wir den Geist gleichsam neben dem Sohne, als hörend vom Vater, wie der Sohn, so ist das ganze Verhältniß verrückt, und der untergeordnete und unrichtige Standpunkt der griechischen Kirche wieder eingenommen. Das will Lücke freilich nicht; aber seine Erklärung des ἀκούσῃ führt am Ende dahin. Diese wird aber durch V. 15. keineswegs bestätigt. Denn das hier Gesagte hat nicht die Tendenz, einen scheinbaren Widerspruch zwischen V. 13. und V. 14., zwischen dem ἀκούσῃ [ἐκ τοῦ πατρός] und dem ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται zu heben, sondern der Herr will hier nur erklären, wie er zu der Aeußerung gekommen, daß der Geist von dem Seinen nehmen werde, statt zu sagen: vom Vater, dem Urquelle aller Wahrheit.

### Kap. 17, V. 1—6.

Mit Lücke überwiegend einverstanden, möchte ich hier nur Einiges anders bestimmen. 1) In V. 3. lasse ich es mir dem Sinne nach gefallen, wenn von Anerkennung des Vaters als des allein wahren Gottes, und Jesu als des Messias die Rede seyn soll, aber grammatisch kann man ohne Härte es wohl nur so auflösen: Dich, der Du der allein wahre Gott bist, und Jesus den Messias = welcher der Messias ist. Das γινώσκειν aber ist das in innerer Hingebung (πίστις) wurzelnde Aufnehmen mit dem Geiste, oder die Aufnahme der Idee Gottes und seines Gesandten als belebenden Princips mit wahrem Geistesverlangen. Ein solches Aufnehmen, welches eine geistige Vereinigung mit Gott ist, ist wesentlich ewiges Leben.

— Wenn nun gleich Jesus hier bloß seine Messianität und göttliche Sendung hervorhebt, so stellt er sich doch so neben den Vater, die Erkenntniß seiner Person neben die des Vaters als ewiges Leben in sich schließend, daß sein einziges Verhältniß zum Vater, wie es aus dem ganzen Evangelium erhellt, darin bestimmt angedeutet oder vorausgesetzt ist (vgl. Olshausen z. d. St.). — 2) In V. 5. ist, wie mir scheint, in dem δόξασόν με nicht eigentlich ein Z u r ü c k e r b i t t e n der δόξα, sondern der λόγος σὰρξ γενόμενος spricht den Vater darum an, daß seine gegenwärtige Erscheinung ἐν μορφῇ δούλου (Phil. 2, 7.), ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. 8, 3.) aufhöre, daß er als Menschensohn mit jener δόξα, die er als Gottes Sohn aus ewiger Liebesmittheilung des Vaters (V. 24.) ursprünglich hatte, gleichsam überkleidet werde (2 Kor. 5, 4.), oder in das volle göttliche Leben eingehe, über alle irdische Schwachheit und Dunkelheit hinaus in die reine Kraft und Klarheit der ewigen Gottheit vollkommen eingeführt, daß für ihn jede Schranke des irdisch-zeitlichen Daseyns entfernt, und er aus Leiden und Tod in die unwandelbare reine Seligkeit des Himmels, in den Besitz absoluter Macht und Würde erhoben werde. Dieses δοξασμὸς war er, durch Vollbringung des Geschäfts, das ihm der Vater gegeben, der Begründung der Erlösung, wodurch der Vater in seiner ewigen Liebe offenbar wurde (ἐδόξασα σὲ V. 4.), würdig geworden, und spricht nun im Bewußtseyn der vollkommenen ὑπακοή, deren letzte und höchste Erweisung (Phil. 2, 8.) bevorstand und ihm innerlich feststand, denselben als Belohnung seiner bisherigen Wirksamkeit an (καὶ νῦν bezieht sich auf V. 4.). Sein einziger Zweck dabei aber ist die Verherrlichung des Vaters (V. 1.). Jene Verherrlichung Jesu war nämlich nothwendig zur Mittheilung des göttlichen Lebens an die Menschheit (16, 7. 7, 39.), wodurch Jesus in den Seelen der Gläubigen verherrlicht, diese zum vollen Bewußtseyn der in ihm gegebenen Offen-

barung des Vaters erhoben, und somit der Vater selbst verherrlicht wurde. 3) In V. 6. möchte ich nicht sagen, τὸ ὄνομα bezeichne den Inbegriff der durch Christus geoffenbarten Erkenntniß des göttlichen Wesens rc., da es ja als Object von ἐφανέρωσα dasteht, sondern genauer dürfte der Ausdruck seyn, es bezeichne die Bestimmtheit des göttlichen Wesens als des persönlichen absoluten Liebesgrunds (πατήρ), als des heiligen und guten, zu seiner ihm verwandten aber gefallenen Creatur sich neigenden, und sie durch den Sohn zu sich zurückführenden Urhebers des Menschengeschlechts.

---

## 3.

## Biblisch-theologische Erörterungen

von

J. P. Lange,
evangelischem Prediger in Duisburg.

---

### 1. Ueber die Lehre von der Auferstehung des Fleisches.

Im dritten Hefte der Studien und Kritiken vom Jahre 1835 hat Herr Professor J. Müller eine höchst lehrreiche Beurtheilung der Schriften und Recensionen von Weiße, Göschel und Fichte, die durch Richter's Lehre von den letzten Dingen hervorgerufen worden sind, geliefert. Die Berichtigungen, welche der geehrte Verfasser hin und wieder den Leistungen dieser trefflichen und wohlgesinnten Denker zu geben hat, sind bedeutend. So zum Beispiele beweist er gegen Göschel, daß die Hegel'sche Philosophie allerdings nach den früheren Aeußerungen ihrer Schüler zu der Ver-

leugnung der persönlichen Fortdauer nach dem Tode Anlaß gegeben habe; gegen Weiße, daß man nach der Schrift die Lehre von der ewigen Fortdauer des Menschen durchaus unterscheiden müsse von der Lehre vom ewigen Leben desselben; gegen Fichte, daß die Auferstehung von den Todten nicht an das Lebensende, sondern an das Weltende anzuknüpfen sey. Andererseits weiß der Verfasser eben so glücklich anzuerkennen und aufzunehmen, was die genannten Männer zu dem Ausbau der christlichen Eschatologie Tiefes und Neues beigetragen haben.

Der Verfasser dieser Blätter bittet um Erlaubniß, einige Bemerkungen an einen Ausspruch anzuknüpfen, in welchem sich Herr Müller über den Ausdruck: die Auferstehung des Fleisches äußert, Seite 778. Zu dieser Aeußerung kommt er nämlich, indem er Fichte's Idee von der organischen Identität im leiblichen Menschenleben beifällig aufnimmt. Diese Idee ist gewiß schön, und nach ihrer negativen Seite sehr klar; nämlich in der Behauptung, daß der menschliche Körper nicht eigentlich jene Masse von Stoffen seyn könne, welche im steten Flusse und ununterbrochener Selbsterneuerung begriffen ist, und ursprünglich ihm fremd, nur vorübergehend in seinen Assimilationskreis gezogen, und zum Dienste seiner Organisation gezwungen wird. Wenn man nun freilich weiter fragt, was man sich denn Positives unter dieser organischen Identität zu denken habe, so scheint doch, abgesehen von allem Stofflichen des Körpers, weiter nichts übrig zu bleiben, als das Gesetz oder die Kraft in der Menschenseele, sich in bestimmter Angemessenheit zu ihrem Wesen nach ihrer inneren Entwickelung und äußeren Sphäre organisch zu verleiblichen, oder höchstens das Schema des Leibes, welches in der Seele enthalten ist. Indem der Verfasser nun die so eben gegebene Ansicht von Fichte aufstellt und aufnimmt, zeigt er ihre Uebereinstimmung mit der Schrift. Nicht der σάρξ, sagt er,

der Masse irdischer Stoffe, sondern dem σῶμα, dem organischen Ganzen, ist die Auferstehung in der Schrift verheißen. Der Organismus, als die lebendige Form, welche die Stoffe sich aneignet, ist der wahre Leib, welcher in seiner Verklärung σῶμα πνευματικὸν seyn wird. Paulus widerspricht jenen rohen Vorstellungen von der Auferstehung und vom menschlichen Körper, indem er sagt: σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται. Er führt noch eine andere Beweisstelle an für diese Unterscheidung, und sagt alsdann: es ist darum unbedenklich als ein sehr verfehlter Ausdruck zu bezeichnen, wenn schon die ältesten Regulae fidei, wie auch das sogenannte apostolische Symbol, einstimmig eine σαρκὸς ἀνάστασις statt einer ἀνάστασις σώματος lehren.

Dagegen läßt sich nun Folgendes erinnern. Bei der ἀνάστασις σαρκὸς ist freilich an die irdische, jetzige Leiblichkeit, oder an die Stoffmasse des irdischen Menschen nicht zu denken. Dieß ist aber auch nicht nöthig, um den bezeichneten Ausdruck festhalten zu können. Hat man aber die obige Lehre von der organischen Identität erst gebilligt, so muß dem zu Folge auch eine Auferstehung des Fleisches angenommen werden. Der Herr Verfasser betrachtet mit Fichte den Leib als den Organismus, die Form, welche die Stoffe sich aneignet, und ihrer Herrschaft unterwirft. Wie könnte aber der leibliche Organismus bestehen, ohne ein Leibliches, welches er organisirt? Wie könnte das Schema des Leibes mehr als ein Scheinbild seyn nach der Idee der Doketen, wenn ihm der Stoff gebräche, der es erst zu einer wesentlichen Gestalt erhebt? Und in sofern ist also eine Auferstehung des Leibes ohne eine Auferstehung des Fleisches nicht denkbar. Sollte dereinst nur der leibliche Organismus mit der rein geistigen,

entkleideten Seele wieder vereinigt werden, ohne daß die Organisation eines verklärten Stoffes zum Gehalte dieses Organismus Statt fände, wie Herr Müller anzunehmen scheint, so wäre das streng genommen auch nicht einmal eine Auferstehung des Leibes zu nennen. Denn der Leib ohne Stoff ist ein Schemen. Der Stoff des Leibes aber ist das Fleisch.

Wenn man die Idee der organischen Identität festhalten will, so hat man einen Stoff nöthig, in welchem sie sich darstellen kann. Die organische Lebenskraft hat den neuen Stoff schon ergriffen, indem sie den alten naturgemäß ausstößt. Ohne Stoff kann sich also der leibliche Organismus nicht behaupten. Darum habe ich oben die bezeichnete Idee näher zu bestimmen gesucht, als das Gesetz, oder die Kraft in der Menschenseele, sich in bestimmter Angemessenheit zu ihrem Wesen nach ihrer inneren Entwickelung und äußeren Sphäre organisch zu verleiblichen. Passender noch möchte die organische Identität bezeichnet werden als das Schema des Leibes, welches in der Seele enthalten ist, oder auch als Incarnationstrieb des Geistes.

Diese Beschaffenheit des menschlichen Wesens hat ihren allgemeineren Grund darin, daß sich überhaupt das Geistige im Körperlichen gestaltet. Licht ist das Kleid Gottes, die Schöpfung sein Haus, und seine Fülle wohnet in Christo leibhaftig. Das Wort war Fleisch. Die Engel sind verschlungen in Eins mit Winden und Feuerflammen, so daß die Exegeten nicht recht wissen, wie das bekannte Psalmwort heißen soll, ob: er macht seine Boten zu Winden und Feuerflammen, oder umgekehrt. Jeder endliche Geist muß sich als ein solcher, der nicht in's Unendliche zerfließen soll, irgendwo befinden, und irgendwie gestalten. Mag er sich in seinem Innersten, im Mittelpunkte seiner Einheit mit Gott frei wissen von Raum und Zeit; mit seiner Persönlichkeit aber bleibt auch seine

Endlichkeit oder umgrenzte Bestimmtheit gesetzt. Darum reden auch pantheistische Philosophen wohl vom Geiste, auch wohl vom Menschengeiste, aber ungern von Geistern, und beinahe verächtlich von Engeln. Ewig fortdauernde Personen oder Gestalten, die zum ewigen Leben gefestigt sind, streiten gegen ihr System. Was nun die Gestaltung des Menschen anlangt, so ist zwar der Mensch in seiner Totalität auf einmal geschaffen; sein Inneres ist mit seinem Aeußeren zugleich in's Daseyn gerufen. Aber die Priorität liegt doch in seinem Geiste, in demselben Maaße, als dieser Geist dem göttlichen Wesen näher ist, als der Leib. Im Geiste des Menschen liegt seine Persönlichkeit. In seiner Persönlichkeit ist er vom Schöpfer unterschieden, ein Geschöpf in der Schöpfung. Als Geist hat der Mensch die Fähigkeit, sich niedere Stoffe zu assimiliren, und dienstbar zu machen. Als geistiges Geschöpf hat er ein eigenthümliches Maaß von Kräften und Talenten, in eigenthümlicher Mischung, und darin liegt das Princip seiner Gestaltung. Das geistige Vermögen, welches alle Menschen miteinander gemein haben, bedingt ihre allgemeine menschliche Gestalt. Das eigenthümliche Mischungsverhältniß der Kräfte in jedem Einzelnen gibt ihm seine besondere Individualität, auch in der Erscheinung. So hat die Verleiblichung des Menschen also ihren Grund in seinem geistigen Wesen. Als rein geistiges, unkörperliches Wesen geht er aus von Gott, der ihn erschafft aus seinem Hauche. Nun hat er schon das Princip seiner Gestaltung. Er geht aus von Gott in die Schöpfung, die ihm aus ihren allgemeinsten, feinsten Stoffen eine organische Hülle geben muß. Nun hat er in seiner Seele das Schema seiner leiblichen Gestaltung. In der Schöpfung aber gehört er zunächst der Erde an, und demzufolge assimilirt er sich, was er von dem Stoffe der Erde bedarf zu seiner Verleiblichung.

Dieses Gesetz der Verleiblichung liegt in der biblischen

Lehre, welche den entschlafenden Menschen bezeichnet als ein Saatkorn, welches gesäet wird zur Auferstehung. Der ganze sterbende Mensch ist das Saatkorn, nicht sein Leichnam an und für sich. Dieser ist vielmehr das Verwesliche, von welchem das unverwesliche Theil des Saatkorns, der Keim des neuen Lebens, der neuen Verleiblichung umschlossen ist. Unverweslich ist der innere Mensch, nicht etwa bloß der Geist an sich, sondern der Geist mit seiner seelischen Gestaltung, mit dem Princip und Schema zu neuer Verleiblichung. Das ist der innere Mensch, der von Tage zu Tage erneuert wird, indem der äußere verwest, oder abstirbt. Es ist die Saat zur Auferstehung.

Dieselbe Wahrheit hat Göthe in seinen bekannten Aeußerungen über die Fortdauer nach dem Tode ausgesprochen, wenn gleich in seltsamer Weise. Ueberall sind Monaden. Die mächtigen Monaden (Seelen) reißen die geringeren (Körperstoffe) an sich, und zwingen sie in ihren Dienst. Wollen sie in einen neuen Zustand ihrer Entwickelung übergehen, so entlassen sie im Tode die erst gefesselten Monaden. Es liegt aber in ihrem übermächtigen Wesen, daß sie sich in jedem neuen Zustande die ihrem höheren Bedürfnisse entsprechenden Monaden assimiliren werden. Dieß wäre denn die neue Verleiblichung. Derselbe Grundsatz ist in der von Fichte aufgestellten organischen Identität wieder zu erkennen.

Halten wir aber diese Annahme fest, so scheinen wir viel zu frühe zu der Auferstehung des Fleisches zu kommen. Sie scheint demgemäß auf den Tod unmittelbar folgen zu müssen. Dieser Schein verliert sich jedoch bei näherer Betrachtung.

Der Geist gestaltet sich wie er ist, aus den Stoffen, wo er ist. Den ersten dieser beiden Sätze werden wir am Schlusse dieser Bemerkungen wieder berühren. In unserer Betrachtung kommt es vorzüglich darauf an, den zweiten zu begründen, daß sich nämlich der Geist seine Verleibli-

chung aus den Stoffen seines Aufenthaltes nehme. Dieses thun wir, indem wir zuerst vom Tode, dann vom Zwischenzustande nach dem Tode, endlich von der Auferstehung des Fleisches reden.

Wie haben wir den Tod des Menschen zu betrachten, abgesehen von seiner ethischen Seite? Als ein Ablegen des Irdischen, das an seinem Leben ist, oder als ein Verlassen der Erde. Beides ist im Grunde Eins. Indem aber der Mensch die Erde verläßt, verläßt er die Schöpfung nicht, und indem er das Irdische ablegt, legt er nicht ab, was er aus der Schöpfung an sich hat. So wie nämlich die Erde an sich solche Stoffe hat, die nur irdisch sind, wie aber diese Stoffe durchdrungen sind von Stoffen höherer Art, die der ganzen Schöpfung, den Himmeln, angehören, durchdrungen z. B. von Lichtstoff, von der Elektrizität, von Gasen, im Allgemeinen vom Aether, dem mysteriösen Ozean aller Kräfte im Schöpfungsraume, und wie endlich das Wesen Gottes durchdringend die ganze Schöpfung erfüllt, so hat auch der Mensch nach dem biblischen Begriffe seines Wesens in seiner Totalität dieses Dreifache, das Irdische, das Aetherische und das Göttliche, oder Etwas aus Gott, Etwas aus der allgemeinen Substanz der Schöpfung, und Etwas aus der Erde. Indem er nun stirbt, behält er nicht lediglich das, was er von Gott an sich hat, die rein geistige Existenz, sondern auch das, was er von der Schöpfung an sich hat, die seelische, ätherische Gestaltung, und er verliert nur das, was er von der Erde an sich hat, das *θνητόν*, das Verwesliche, weil er die Erde verläßt. Daß durch den Tod das Irdische, Verwesliche von dem Menschen abgestreift werde, brauchen wir nicht erst weitläufig zu beweisen. Es wird besonders stark ausgesprochen in den von Herrn Müller zitirten Worten: *Τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει.* Daß der Mensch durch den Tod die Erde verläßt,

lehrt die Schrift ebenfalls, mag sie nun im Allgemeinen vom Eingange der Verstorbenen in's Todtenreich, oder insbesondere vom Eingange der Frommen in's Paradies, den Himmel, die ewigen Hütten und der Gottlosen in die Hölle reden. a)

In der Betrachtung des Zwischenzustandes der Menschenseelen nach dem Tode muß die Frage weiter erörtert werden, was etwa dem Menschen nach dem Tode außer seiner rein geistigen Existenz noch Körperliches verbleibe. Zuerst ist Folgendes festzustellen. Die heilige Schrift weiß nichts von der unendlichen Verallgemeinerung des menschlichen Jenseits, nach welcher die fortdauernde Seele im Unendlichen keine Gestalt und keinen Ort haben soll. Sie spricht von den Geistern im Gefängnisse, von den Wohnenden im Scheol, vom Paradiese, von den vielen Wohnungen in des Vaters Hause, von dem Wohnen Christi über allen Fürstenthümern. Das sind lauter Regionen der menschlichen Geisterwelt, bestimmte Oertlichkeiten. Einen andern Gedanken aber kann man auch von den fortdauernden Seelen nicht fassen, als daß sie irgendwo seyn müssen. Sucht man sich den entgegengesetzten Gedanken recht klar zu machen, nämlich die Verleugnung des Wo, so kommt man darauf, daß der endliche Geist vergeht und zerrinnt im Unendlichen. Dieß ist die pantheistische Unsterblichkeit Richter's von Magdeburg, des Todespropheten, der sich begeistert hat für den Gedanken, künftig einmal nicht menschlichtodt, sondern maustodt zu seyn, und

a) Wollte man die Annahme Vieler gelten lassen, daß manche der abgeschiedenen Seelen, durch irgend ein Band des irdischen Sinnes festgehalten, noch eine Zeit lang in der Erdnähe verweilen, so wäre damit denn auch die Möglichkeit gegeben, daß sie in einer unvollkommneren, flüchtigeren Verleiblichung je zuweilen zur Erscheinung kommen könnten. Die Möglichkeit der Engelerscheinungen beruht jedenfalls auf dem aufgestellten Principe der Verleiblichung; aber aus der oberen, ätherischen Welt kommend, hüllen sie sich in Gewänder, welche leuchten wie der Blitz.

der seinen Zeitgenossen als ein neues Evangelium gleichsam die Worte zuruft, welche einst Friedrich der Große an seine wankenden Grenadiere soll gerichtet haben: ihr Hunde, wollt ihr denn ewig leben!

Wenn nun im Allgemeinen der Geist des Gestorbenen in der Schöpfung geblieben ist, so wird er auch das an sich behalten haben, was er von der Schöpfung hatte, was aus ihrem Stoffe seinen geistigen Kräften organisch und schematisch angeeignet war, die den Geist verhüllende Seele. Und wenn er einen besonderen Aufenthaltsort erlangt, so wird er auch aus den Stoffen dieses Ortes sich das Angemessene assimiliren, und auf diese Weise sich seiner Sphäre gemäß verleiblichen. Wie könnte er sich sonst waltend, wirkend und bildend in seiner Sphäre aufhalten, und in Wechselwirkung treten mit seinen Genossen in derselben Sphäre? Vollkommene Nacktheit des Geistes wäre absolute Einsamkeit desselben im Weltall, welche wir uns nicht denken können. Aber selbst relative Nacktheit — Entkleidung der Seelen von ihrer sphärischen Verleiblichung — macht den Menschen unfähig, sich in einer besonderen Sphäre bestimmt zu manifestiren. Denken wir uns auch die Seelen der Abgeschiedenen im Momente des Todes noch gegenwärtig oder in der Nähe, sichtbar werden sie uns nicht. Denn sie sind entkleidet, und relativ nackt, aber nicht entkleidet bis auf die rein geistige Existenz, nicht absolut nackt. Da machen sie sich wieder das Körperliche auch zu ihrer Gestaltung dienstbar. Demnach müssen sich nun die Geister des Hades aus dem Stoffe des Hades ihre Verleiblichung nehmen, die Seelen im Himmel aus himmlischen Stoffen. Je feiner, materiell, die Aufenthaltssphären seyn mögen, wo sie sich finden, desto feiner, vergeistigter werden auch ihre Hüllen seyn; nirgend aber gibt es ganz immaterielle Orte und Gestalten. Ohne Zweifel hat die Klage des reichen Mannes in der Hölle und in der Qual: ich leide Pein in dieser Flamme! einen

geistigen Sinn, aber schwerlich einen spiritualistisch geistigen Sinn, der alles Körperliche ausschließen möchte. Wenn Jesus zu seinen Jüngern sagt: ich werde nicht mehr trinken von dem Gewächse des Weinstocks, bis daß das Reich Gottes gekommen ist, so liegt darin bei aller Fülle geistlicher Gedanken doch auch eine Andeutung, daß man sich das jenseitige Leben nicht als ein völlig unkörperliches zu denken habe.

Herr Professor Müller nimmt an, in der Stelle 2 Korinth. 5, V. 4. [οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι u. s. w.] habe Paulus den Zwischenzustand der Gestorbenen nach dem Tode als einen Zustand der Nacktheit in rein geistiger Existenz dargestellt. Dagegen ist Folgendes zu bemerken. Im ersten Verse sagt Paulus: wir wissen, daß, wenn unser irdisches Zelthaus aufgelöset ist, wir ein Gebäude von Gott erhalten, ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges, in den Himmeln. — Und deswegen seufzen wir denn auch, und sehnen uns, mit dieser himmlischen Behausung überkleidet zu werden. Wie nahe wird hier der Eingang in die neue Behausung an den Ausgang aus der alten gerückt! Und wie das diesseitige Zelthaus an den irdischen, hinfälligen Leib erinnert, so muß denn auch bei dem ewigen Hause an eine überirdische, himmlische Verleiblichung gedacht werden. Wenn aber auch diese Incarnation, welche der Seele bei ihrem Eingange in die Himmel bevorsteht, die zukünftige Auferstehung des Fleisches nicht ausschließt, so wird doch der Gedanke an ein völliges Nacktwerden der Seele durch dieselbe ausgeschlossen. Der Apostel gebraucht hier und weiterhin drei Ausdrücke, deren Sinn grammatisch, und aus dem Zusammenhange klar zu bestimmen ist: 1) ἐπενδύσασθαι, überkleidet werden, so daß nämlich das Vergängliche im Verwandlungsprozeß ausgestoßen, das Sterbliche vom Leben verschlungen wird;

2) ἐκδύσασθαι, entkleidet werden, so daß das irdisch-leibliche Gewand erst in der schmerzlichen Empfindung des Todes abgelegt werden muß, bevor die neue Bekleidung erfolgt; 3) ἐνδύσασθαι, bekleidet werden, nämlich wieder bekleidet werden nach dem schauerlichen Momente der Entkleidung. Die betreffende Stelle lautet so: ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες· εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. Καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Wir sehnen uns, überkleidet zu werden. Wenn wir auch nur bekleidet (nach der jetzigen Ordnung; nicht überkleidet, wie es tiefste Menschenanlage ist, und darum tiefstes Sehnen) nicht werden nackt erfunden werden. Denn die wir uns in der Hütte befinden, seufzen gedrückt, weil wir nicht wünschen ausgekleidet, sondern überkleidet zu werden, auf daß das Sterbliche verschlungen werde vom Leben. — So scheint also der Sinn der Stelle in der Kürze dieser zu seyn: wir werden nicht überkleidet, wie wir wohl darnach seufzen, sondern erst entkleidet, obwohl dennoch wieder bekleidet.

Sind nun viele Wohnungen in des Vaters Hause, viele Lebenssphären, so wird es auch viele Arten himmlischer Verleiblichung geben. Ein Geist auf der Sonne wird sich bekleiden aus dem Stoffe der Sonne, ein Geist auf dem Monde aus dem Stoffe des Mondes, ein Geist auf den Sternen aus dem Stoffe der Sterne. In der klassischen Stelle von der Auferstehung 1 Korinther 15, V. 39 ff. spricht Paulus zuerst von dem verschiedenen Fleische, indem er sagt: „nicht alles Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist das der Menschen, ein anderes das der Thiere, ein anderes das der Fische, ein anderes das der Vögel." Dann redet er von den verschiedenen Körpern: „und es gibt himmlische Körper und irdische Körper, aber ein anderer ist der Glanz der himmlischen, und

ein anderer der irdischen." Nun kommt er endlich auf die Weltkörper, die Lebenssphären mit den Worten: „anders ist der Glanz der Sonne, anders der Glanz des Mondes, anders der Glanz der Sterne. Denn ein Stern ist vom anderen an Glanz verschieden." Sollte der Apostel diese ganze Darstellung bloß gegeben haben, um durch gehäufte Analogieen zu zeigen, daß der Auferstehungsleib des Menschen von seinem jetzigen verschieden seyn werde? Es scheint vielmehr, daß er in diesen Analogieen zugleich die Gesetze der Incarnation angegeben hat. Darum steht auch das oberste Princip der Verleiblichung voran: ὁ δὲ θεὸς αὐτῷ δίδωσι σῶμα καθὼς ἠθέλησε (als Schöpfer in der uranfänglichen Bestimmung) καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα. Das Saatkorn oder innere Lebensprincip verleiblicht sich nach seinem innersten Wesen und Bedürfniß, es assimilirt sich als Fleisch τὸ ἴδιον. Daher auf Erden so vielartiges Fleisch, nach den verschiedenartigen Naturen der Geschöpfe. Aber auch abgesehen von dieser Verschiedenartigkeit, gibt es für dieselben Naturen, z. B. die Menschenseelen verschiedene Stadien, und demgemäß verschiedene σώματα — ἐπίγεια und ἐπουράνια, die ersteren nach dem irdischen Bedürfnisse gebildet, mit der κοιλία versehen, geschlechtlich organisirt, die letzteren dem Zustande der Himmlischen gemäß, welche nach den Worten Jesu nicht freien und gleich sind den Engeln im Himmel. So hat der Schmetterling ein σῶμα ἐπουράνιον im Verhältnisse zu dem ἐπίγειον, was er als Raupe hatte. Zuerst also wird die Verleiblichung bedingt durch das innere Wesensprincip eines Geschöpfs, zweitens durch seine Entwickelungsstufe, wozu denn endlich das Dritte kommt, sein Aufenthaltsort, ob Sonne, ob Mond, ob Sterne, weil es sein Fleisch nimmt aus seiner Lebenssphäre.

Gleichwie also das alte, in den Tod gesäte Weizenkorn so lange, bis es in einem neuen, gereiften Weizenkorne gleichsam zu seiner Auferstehung und Verklärung ge-

kommen ist, auch in dem Zwischenzustande eine Leiblichkeit behält in abwechselnden Formen, im Keime, im Grase, im Halme, so ist auch der Zwischenzustand der Menschenseelen nach dem Tode nicht ohne Leiblichkeit. Wie aber erst in dem neuen vollendeten Weizenkorne das alte verjüngt wieder erscheint, so kommen auch die Entschlafenen erst zu ihrer vollen, verklärten Gestaltung in der Auferstehung des Fleisches, welche geschehen wird am Ende der Welt.

Herr Professor Müller bemerkt gegen Fichte Seite 783: „es ist deutliche Lehre der Schrift, daß die Auferstehung der Todten als eine allgemeine und gleichzeitige zusammen mit der verklärenden Verwandlung der noch Lebenden erfolgen wird, am Ende der Geschichte, bei der Wiedererscheinung Christi zum Weltgericht und zur Offenbarung seines herrlichen Reiches. — — Mit der vollendeten Offenbarung des Reiches, und der diese bedingenden *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς* setzt ferner der Apostel in der tiefen Stelle Röm. 8. V. 19—23. eine Verklärung der irdischen Natur, eine Erhebung derselben zur Theilnahme an der Herrlichkeit der Kinder Gottes, natürlich auf ihre Weise, in engen Zusammenhang. Denn der Leib des Menschen steht mit dieser Natur in der innigsten und unauflöslichsten Verbindung — — und es ist darum kaum möglich, sich irgend einen Begriff von der Auferstehung des Leibes zu machen, ohne zugleich die verherrlichte Natur als Schauplatz seines neuen Lebens mit zu denken." Eben so biblisch begründet ist das Folgende: „Diese Verklärung der Natur, dieses Neuwerden des Himmels und der Erde kann aber nach der apostolischen Lehre erst mit der Zerstörung der gegenwärtigen Welt eintreten." Es ist jedoch auffallend, daß der Herr Verfasser hiermit in Widerspruch findet, wenn Fichte auf eine höhere Natur und Leiblichkeit deutet, welche die unsern Sinnen gegenwärtig allein wahrnehmbare durchdringt, und von ihr, wenigstens für unsere bewuß-

ten Zustände verhüllt wird, und in welche die Abgeschiedenen sofort eintreten. Zuerst gilt dieß ja von der Erde; ihre dereinstige Zerstörung wird nur eine Verwandlung seyn, wodurch die höhere Natur zur Entwickelung kommt, die immer schon verhüllt in ihr vorhanden ist. Zweitens gilt es von aller Kreatur; das ängstliche Harren derselben, ihr Seufzen und Sehnen ist auf eine künftige Befreiung von dem Dienste der Eitelkeit gerichtet, sie will in verklärten Gestalten stereotyp werden, und ihr Sehnen ist Ausdruck ihrer Anlage. Drittens gilt es von dem Menschen, denn der Auferstehungskeim ist ja umschlossen von dem alten, verweslichen Leibe, sonst wäre dieser kein Saatkorn, und so ist also eine höhere Leiblichkeit in der niederen. Soll dieß nun aber bei Fichte heißen: den Leib der Auferstehung hat der Abgeschiedene sofort im Tode — so steht das allerdings im Widerspruche mit der Schriftlehre. Das geistige Wesen des Menschen bleibt im Tode zunächst nur von dem zarten Gewande seines Antheils an der allgemeinen Substanz der Schöpfung bekleidet, hat aber außerdem in dieser Gestalt die Kraft und Grundform, Princip und Schema für jede besondere Verleiblichung an seinem neuen Wohnorte, für jede sphärische Incarnation. Und somit hat es denn auch die Anlage zur Auferstehung des Fleisches. Was aber an und für sich das verhüllte Vorhandenseyn der höheren Natur in der niederen anlangt, so hat die Verklärung Christi auf dem Berge ein großes Zeugniß dafür abgelegt. a)

a) Herr Müller sagt S. 750, Christus sey mit demselben irdisch-materiellen Leibe aus dem Grabe auferstanden, den er im Leben getragen. Als Beweise führt er an, daß der Auferstandene aß, und daß er dem Thomas seine Wundenmale zeigte. Aber wie manche Gegenbeweise ließen sich aufstellen; der größte wäre die Himmelfahrt selbst. Zur Himmelfahrt gehörte ein verklärter Leib, der von der Erde nur Unvergängliches an sich hatte. Sollte ein Verklärter nicht essen, und das Genossene durch innere, höhere Lebenskraft zu einem höheren Stoffe umbilden, oder chemisch ver-

Nehmen wir die betreffenden Stellen Matthäus 25, Johannes 5, Römer 8, 1 Korinther 15, 1 Thessalonicher 4, 2 Petri 3, Offenbarung Johannis 20 und 21. zusammen, so erhalten wir eine Lehre von den letzten Dingen mit sehr großen Momenten, welche geheimnißvoll verkettet sind; nämlich die Wiederkunft Christi, das Weltende, die Auferstehung der Todten, das Weltgericht, die Verklärung der Erde, die Verklärung der Gerechten. Die Verknüpfungen dieser Momente sind mysteriös verwickelt. Mit erhabenen Worten wird in der Offenbarung Johannis (Kap. 20, V. 11.) diese mysteriöse, ungeheure Veränderung gezeichnet. Die alte Erde mit ihrem Himmel flieht vor dem Angesichte des Weltrichters, der auf einem großen, weißen Throne sitzt, und es wird ihnen keine Stätte gefunden. Darauf folgt die Auferstehung der Todten, das Gericht, und die Scheidung des Todes und des Hades, und der Verworfenen von der Erde, in dem sie mit einander geworfen werden in den Feuerpfuhl.

Das Weltende kommt mit einem letzten ungeheuren Kampfe zwischen dem Reiche des Lichts und der Finsterniß, mit der Wiederkunft Christi zum Gerichte, und mit dem Untergange der alten Erde. a) Eine Erdrevolution,

---

flüchtigen können? Ist nicht das Gröbste und Materiellste ätherisch zu verflüchtigen durch eine überwiegende, bewältigende Kraft? Und sollten sich Leibeswunden als Charaktere nicht in einem Auferstehungsleibe bewahren lassen? Man könnte fragen: War die Verwandlung des Leibes Christi in der Auferstehung schon vollendet, oder ging sie leise vor sich bis zur Himmelfahrt, so daß der Augenblick ihrer Vollendung zugleich der Augenblick des Aufschwebens Christi wurde, indem sich nun das irdische Band völlig löste?

a) In demselben Sinne, wie 1 Mos. Kap. 1. die Schöpfung des Himmels — der Sonne, des Mondes und der Sterne — verflochten ist in die Schöpfung der Erde, so daß die Präexistenz der Gestirne nicht aufgehoben wird, indem das Wort sie betrachtet, wie sie erst am vierten Schöpfungstage bei gelichteter Atmosphäre für die Erde gemacht wurden, kann auch von dem neuen Himmel über der neuen Erde die Rede seyn. Schon jetzt sieht

die den ganzen Planeten erschüttert und verwandelt, die aber als Gottes Schickung mit der letzten Instanz der Weltgeschichte zusammenfällt, und als Naturbegebenheit untergeordnet zusammenhängt mit dem großen ethischen Vorgange in der Menschheit, wird das Signal der Ankunft Christi. Hier hat die christliche Eschatologie beinahe schon eine wissenschaftliche Voraussetzung in der Naturforschung gewonnen, welche mit der Idee einer künftigen Erdrevolution wohl vertraut ist. Die Erde geräth in einen vulkanischen Naturprozeß, sie verbrennt mit ihren Werken. Vielleicht deutet darauf auch der weißleuchtende Thron des kommenden Menschensohnes (Apokal.), oder seine Erscheinung in den Wolken des Himmels (Ev. Matth.), oder sein Kommen mit Feuerflammen zur Vergeltung (2 Thessalon.). In einer großen Losung erschallt die Posaune Gottes, die Stimme des Erzengels (1 Thessalon.), die Stimme des Sohnes Gottes (Ev. Johannes), das Krachen der Himmel (2 Petri). Dieß ist der mysteriöse, außerordentliche Vorgang, der als Signal das ganze Menschengeschlecht vor dem Richterstuhle Christi auf der Erde versammelt, der durch seine Wirkungen die Erde verneuert, die Lebendigen verwandelt, die Todten auferweckt.

Die Erde gibt unter den Donnern ihrer Verwandlung ihre Todten wieder. Die zum Gerichte versammelten Geister verleiblichen sich wieder aus dem Stoffe der Erde. Die Erde aber ist in einem Prozesse der Läuterung begriffen; das Verwesliche in ihr scheidet sich von dem Unverweslichen, das Himmlische von dem Irdisch-Groben und Starren. Sie führt den Tod, das Princip der Verwesung, der Uebel, und allen alten Fluch in läuternden Flam-

---

man in reiner, dünner Luft auf hohen Bergen den Himmel schwarzblau, die Sterne wie Fackeln brennend. Doch schließt diese Betrachtung die ewige Verjüngerung des Universums in allen einzelnen Theilen nicht aus.

men von sich aus. Von dem alten Erdstoffe können also die Geister ihre Leiber nicht nehmen, sondern nach ihrem inneren Wesen assimiliren sie sich das Angemessene zu ihrer Entfaltung und Gestaltung. Die Heiligen hüllen sich in gereinigte Elemente der verklärten Erde; sie werden leuchten wie die Sonne. Die Verstockten hüllen sich in den finstern, vergänglichen Niederschlag der Erde, sie stehen auf (nach Daniel) zu ewiger Schmach und Schande, sie werden (nach der Offenbarung) mit dem Tode geworfen in den feurigen Pfuhl.

Darum ist vielleicht auch öfter von der Auferstehung der Gerechten, als von der Auferstehung der Gottlosen die Rede, weil diesen nur die φθορὰ zur Verleiblichung übrig bleibt, ein Rauch und Nebel des Fluchs, der Niederschlag der alten Erde, so daß ihnen finstere, gespenstische Seelenhüllen zu Theil werden, durch welche sich ihre innere Zerrissenheit, Unbestimmtheit und Verhäßlichung ausdrücken mag.

Daß die Gerechten ihren Leib empfangen werden vom Stoffe der verklärten Erde, geht auch aus der Verheißung hervor, nach welcher sie wohnen sollen auf der verklärten Erde zur schließlichsten Erfüllung des Wortes: die Sanftmüthigen werden das Erdreich besitzen. Denn durch Verleiblichung erst können sie zu diesem neuen Heimathsstern in ein dauerndes Verhältniß treten. Da aber ihr Organismus, oder das Schema ihres Leibes, welches auf ihren entwickelten, geheiligten, und in der Seele gestalteten Geisteskräften beruht, sich den erforderlichen leiblichen Lebensstoff aus der neuen Erde assimiliren muß, so muß denn auch in Betracht dieses Stoffes von einer Auferstehung des Fleisches die Rede seyn.

Wie kann aber diese Incarnation eine Auferstehung von den Todten, oder gar ein Hervorgehen aus den Gräbern genannt werden? Erstlich deswegen, weil die abgeschiedenen Seelen das Princip zur Auferstehung, den Keim

des Saatkorns, mit hinübergenommen haben aus dem alten, verweslichen Leibe. Zweitens: wie in der alten Erde die Anlage liegt, eine neue zu werden, so liegt in der Asche des alten Menschenlebens eine Anlage, in der Auferstehung zu ewigen Lebensbildungen für den Menschen verwandelt und verwandt zu werden. Drittens haben die Abgeschiedenen diejenigen Lebensstoffe abgelegt, welche ihrem Organismus ganz angemessen waren; so werden sie nun von der Erde, was ihnen das Geeignetste ist, was ihnen angehört, was ihre Seele als ihre Hülle an sich zieht, gleichsam ihren Leib aus ihrem Grabe wieder nehmen. Und dazu kommt denn viertens, daß der neue Leib in organischer Identität mit dem alten — jedoch abgesehen von niederen Organen, die dem alten Leben ausschließlich eigen waren — ein verfeinertes, vergeistigtes, zur Ewigkeit gefestigtes, verklärtes Neubild des ersten Leibes seyn wird.

So verleiblichen sich die Menschenseelen aus dem Stoffe wo sie sind, aber auch wie sie sind. Die innere Lebenskraft, so wie die Lebensstufe, der Grad der inneren Entwickelung oder Verderbniß, die Anlagen und Gesinnungen, Rohheit und Bildung: Alles drückt sich aus in dem Bilde des Inneren, in der äußeren Gestalt, oder es strebt wenigstens darnach, sich in ihr auszudrücken. Doch sind diese Bilder hier erst im Werden, in beständiger Veränderung, und wenn auch im Allerfeinsten getreu, doch in dem Augenfälligen nicht ganz homogen. Die äußerlichste Erscheinung des Menschen kann oft sogar contrastiren mit seiner inneren Beschaffenheit, abgesehen davon, daß es manche scheinbare Contraste dieser Art geben kann, welche auf falschen Voraussetzungen darüber, wie sich das Geistige körperlich gestalten müsse, beruhen. Ein Theil aber der wirklichen Widersprüche beruht darauf, daß sich das geistige Wesen schneller verändert, als das körperliche. Jenes ist unendlich beweglich in der Freiheit, dieses hängt in seiner unbeweglicheren Gestalt mit der Naturnothwendigkeit zusam-

men. Aber auch in der edelsten Erscheinung, die auf die schönsten Anlagen schließen läßt, zeigt sich gar bald ein Reflex von einem inneren Keim oder Schritt des Abfalls. Ein anderer Theil der genannten Widersprüche aber liegt darin, daß der ἀνὴρ χοϊκός, vom Geiste aus in das natürliche Leben geschaffen, mit diesem natürlichen Leben unter den Einwirkungen der äußeren Welt steht, sowohl der sittlichen als der physischen. Die richtige Bildung seines Wesens vom Innersten aus erfährt eine große Rückwirkung von Außen, durch welche sie modificirt wird. Die erste große Rückwirkung dieser Art liegt darin, wie die anerschaffene Natur des Individuums durch die angeborene Natur des gefallenen Geschlechts in ihrem Adel verdunkelt wird. Wie es aber eine allgemeine Wirkung der Erbsünde gibt, so auch mancherlei besondere Wirkungen derselben. So kann ein Kind der edelsten Art aus dem Blute seiner Väter einen Krankheitsstoff überkommen haben, der seine Gestalt entstellt. Andere Rückwirkungen gehen aus von der Lebensweise, von dem Lebensgeschicke, vom Klima, von der Nationalität und anderen gewaltigen Einflüssen. Alle diese Einflüsse modificiren und stören die Bestimmtheit des menschlichen Lebensbildes, sie dringen tief in das Innere ein; nur im innersten Lebensprincipe, in der Freiheit des Geistes verlieren sie ihre zwingende Gewalt, und können auf diesem Punkte sich nur noch geltend machen als verführende oder erweckende Macht. Darum kann auch der Mensch, wie er äußerlich entstellt, verzerrt, verstümmelt seyn mag, vom innersten Leben aus, durch die Ergreifung seines Heils wieder hergestellt werden zur vollen Lebensherrlichkeit des neuen Menschen. Trotz aller Hemmungen von außen kann er sich vermöge seiner inneren Bewegung seines äußeren Menschen ganz bemächtigen, auch als der gefallene Mensch mit Hülfe der Gnade. Er kann sich jedoch auch überwältigen lassen von der dunkeln Naturgewalt, womit sein äußerer Mensch auf seinen inneren wirkt. Und

in sofern, als also der Geist selber sich noch nicht be-
stimmt hat, ist auch der Leib noch nicht für ihn dispo-
nirt, sondern nur disponibel, so daß in diesem Sinne
das Wort St. Martins richtig ist le corps n'est qu'un pro-
jet. Als unbearbeitetes Project gibt der Körper nur von
der Natur des inneren Menschen einen Abdruck, nicht aber
von seiner sittlichen Beschaffenheit. So ist also die leibli-
che Gestalt des Menschen hienieden kein vollkommenes Bild
seines Inneren. Das aber wird anders werden. In der
Auferstehung werden die Leiber vollkommen treffende See-
lenbilder seyn. Die Leiber der Gerechten werden ganz von
ihrem Geiste durchdrungen, ganz von ihm bewältigt seyn,
wie ihr Geist von dem Geiste Gottes, darum *σώματα πνευ-
ματικά*, Gottesbilder, der Gestalt Christi in verjüngten brü-
derlichen Zügen ähnlich (1 Brief Joh.). Nach demselben
Gesetze werden die Gestalten der Gottlosen von Innen aus
verhäßlicht seyn, auferstanden zur Schmach.

Aber sowohl bei dieser Verklärung als Verfinsterung
der Auferstandenen, die ihr Princip in ihrem Innersten
hat, kommt, wie oben gesagt, auch ihre Aufenthaltssphäre
in Betracht. Den Stoff ihrer Verleiblichung gibt ihnen ihre
äußere Sphäre. Und auch darnach modificirt sich ihre Er-
scheinung. Das zeigt im jetzigen Menschenleben schon recht
augenfällig die Ethnographie. Der kleine Eskimo und der
riesige Patagonier, die häßliche Hottentottenfrau und die
schöne Cirkassierin, der plumpgeformte Mongole, und der
edelgebaute Spanier: sie lassen in ihren Contrasten zwar
zuerst auf die Verschiedenheit des geistigen Naturells ihrer
Nationen schließen, aber diese Verschiedenheit selbst hat in
gewissem Maaße in tausendjährigen klimatischen Ein-
wirkungen ihren Grund, und als Kinder der Gegenwart
zeigen sie doch auch unmittelbar in ihren Gestaltungen,
was ihr Land, ihre Lebensregion vermag. Und nach sol-
chen Vorzeichen müßte denn die neue Erde von idealischen
Bildern menschlicher Schönheit bewohnt werden, und die

äußerste Finsterniß, wo Heulen und Zähnklappern seyn wird, müßte die Karrikaturen der Menschengestalt verhüllen.

* * *

Erst jetzt, nachdem dieser Aufsatz geschrieben ist, habe ich die Schrift von Fichte selber lesen können, und mit vieler Freude und Zustimmung gelesen. Zur Berichtigung meiner Annahme, die sich auf den erwähnten Bericht stützte, und folglich des Berichtes selbst, muß ich bemerken, daß Fichte keineswegs die Auferstehung des Fleisches sofort im Tode schon, in der organischen Fortdauer der Seele verwirklicht sieht. Nur die Persönlichkeit und individuelle Fortdauer des Menschen im Tode sucht er physiologisch zu beweisen. Die Frage aber über das Weitere, wozu insbesondere auch die Auferstehung des Fleisches gehört, übergibt er an die Religionsphilosophie. Seine Begründung der Unsterblichkeit schließt sich eng aber selbstständig an die Göthe'sche Lehre von der unvergänglichen Monas an. Man kann dieses Werk des ausgezeichneten Philosophen ohne Zweifel als einen bedeutenden Fortschritt in der philosophischen Begründung der Unsterblichkeit begrüßen. Die in dem vorstehenden Aufsatze von mir ausgesprochene Ueberzeugung, daß den abgeschiedenen Menschenseelen nothwendig eine räumliche Existenz, ein Wo zugeschrieben werden müsse, findet man in der Schrift von Fichte mehrfach mit der größten Entschiedenheit in philosophischer Bestimmtheit vorgetragen. Möchte es ihm gelingen, dieser Ueberzeugung auf philosophischem Gebiete die allgemeinste Anerkennung zu erkämpfen, da der Unsterblichkeitsglaube in seiner Wurzel kränkelt, so lange die entgegengesetzte Meinung herrschend ist.

---

2. Ueber die Worte ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι [nach Luther's Uebersetzung: er ergrimmete im Geiste] Johannes 11, V. 33.

Die Evangelisten sind sparsam in der Mittheilung der Empfindungen Jesu. Das hat ohne Zweifel seinen Grund in seiner göttlichen Würde, und in seiner inneren menschlichen Gesundheit; demnächst in der erhabenen Einfalt der Evangelisten selbst. Wenn diese nun aber einmal eine Seelenstimmung Jesu berichten, wenn es heißt: zu derselbigen Stunde freute sich Jesus, oder: er fing an zu zittern und zu zagen, oder: er ergrimmte in seinem Geiste, so muß der Exeget sich sammeln, denn es ist von einem außerordentlichen geistigen Vorgange die Rede, und nur approximativ kann ihm die Auslegung gelingen.

Der Affect Jesu, von welchem hier die Rede ist, wurde erregt, als er im Begriff war, den Lazarus vom Tode zu erwecken. Jesus erwartet, draußen vor Bethanien stehend, Maria, die Schwester des Lazarus. Diese kommt weinend herbei, und weinend folgen ihr befreundete Juden. Nun heißt es von Jesu: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν. In dieser Gemüthsstimmung fragt er sie: wo habt ihr ihn hingelegt? Sie antworten: komm und siehe! Und jetzt, da sie zum Grabe gehen, weint Jesus. Hierüber brechen die Juden in die Worte aus: siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt! Konnte der, der dem Blinden die Augen aufthat, nicht verschaffen, daß auch dieser nicht stürbe? Auf diese Worte folgt die große Gemüthsbewegung noch einmal: Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον.

Dem Worte ἐμβριμάομαι wird von den Lexikographen eine zwiefache Bedeutung beigelegt: 1) heftig zürnen, 2) sich innig betrüben. Diese Bedeutungen beruhen auf dem gemeinschaftlichen Stamme: innerlich tief be-

wegt werden. Die Medialform dieses Wortes hat sich gebildet aus der Grundform βρέμω, fremo, brausen, rauschen. Das Wort bezeichnet namentlich den Hall der Meereswogen, aber auch die Empfindungen des Unwillens, des Zornes, der Wuth. Diese Grundform wird im Medium dazu modificirt, die thätig-leidende, reciproke Natur der Affecte sowohl des Zorns als der Traurigkeit, oder auch eine Einheit von beiden auszudrücken.

Warum hat man diese Einheit, in welcher das Wort eine Gemüthsbewegung ausdrückt, worin tiefes Trauern und heftiges Zürnen gemischt, oder Eines durch das Andere aufgelöst ist, zu einem großen Seelenschauer, nicht bei der Auslegung dieser Stelle festgehalten? Muß denn Jesus in der bezeichneten Situation entweder nur gezürnt, oder nur getrauert haben?

Diese Alternative scheinen die Exegeten vorauszusetzen. Sie entscheiden sich meistens entweder dafür, daß in dem bezeichneten Worte von einem Zürnen Jesu, oder daß von einem mitleidigen Trauern seines Herzens die Rede sey. Eine dritte Auslegung, an welcher namentlich Chrysostomus Theil nimmt, findet hier eine innerliche Anstrengung Jesu, seine Gefühle zu verhalten. Aber abgesehen davon, daß Jesus nicht nöthig hatte, tiefe Empfindungen seines Herzens zu bekämpfen, oder zurückzudrängen, streitet besonders auch das ἐτάραξεν ἑαυτὸν gegen diese Annahme.

Da in diesen Zeilen die beiden erstgenannten Auslegungen nach ihrer positiven Seite verbunden, aber nach ihrer negativen, ausschließenden Seite bestritten werden sollen, so ist der Beweis zu versuchen, daß in unserer Stelle 1) nicht bloß von dem Schmerze Jesu, sondern auch von seinem Zorne, 2) nicht bloß von dem Zorne Jesu, sondern auch von seinem Schmerze die Rede sey.

In der Gemüthsbewegung Jesu, von welcher hier die Rede ist, war ein Element des Zorns. Mein verehrter

Lehrer, Herr Professor Lücke, bestreitet diese Annahme, indem er voraussetzt, sie entstehe aus unnöthiger Aengstlichkeit. Er unterscheidet zwischen Solchen, welche sagen, Jesus sey im Geiste darüber ergrimmt, daß Maria und die Juden weinten, und so ihren Mangel an Vertrauen verriethen, und Solchen, die ihn ergrimmen lassen darüber, daß der Tod als der Sünde Sold so viel Elend unter den Menschen anrichte. Zu diesen Letzteren rechnet er Olshausen; nicht ganz richtig, wie es mir scheint. Denn es ist allerdings wohl wahr, daß Olshausen von der Gemüthsbewegung Jesu sagt, sie sey nicht bloß auf den einzelnen Tod des Lazarus, sondern überhaupt auf alle Schrecknisse des Todes zu beziehen. Aber diese Gemüthsbewegung selbst nennt er nicht Zorn, sondern Schmerz. So hat also Olshausen die Auslegung von Herrn Prof. Lücke; nur nach seiner Ansicht erweitert. Das Mitleid Jesu mit der trauernden Familie des Lazarus erweitert sich ihm zu einem Mitleide mit allen Trauerleuten des Menschengeschlechts, zu einem Empfinden des menschlichen Todesjammers im weitesten Umfange. Und darin scheint mir Olshausen nicht zu viel anzunehmen, sondern, indem er hier abschließt, noch zu wenig. Die letztgenannte Meinung, Jesus sey darüber ergrimmt, daß der Tod, als der Sünde Sold, so viel Elend unter den Menschen anrichte, bestreitet Herr Prof. Lücke zuerst. „So ein stummes Ergrimmen über das menschliche Sündenelend, sagt er, ist dem Charakter des Erlösers völlig fremd, in unserer Stelle aber rein unmöglich, da der ganze Fall von Anfang an theils als natürliche Folge göttlicher Ordnung, theils als Veranlassung zur Verherrlichung der göttlichen Macht betrachtet wird, und die Beziehung auf den allgemeinen ethischen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod gänzlich fern liegt." Daß diese Beziehung bei dem

Tode des Lazarus fern gelegen, wie wäre das zu beweisen? Diese Beziehung liegt wohl bei keinem menschlichen Sterben fern, wenn das Wort bedacht wird: und ist also der Tod zu Allen hindurch gedrungen, weil sie Alle gesündigt haben. Unter diese Kategorie fällt ohne Zweifel auch Lazarus. Oder sollte diese Beziehung etwa nur bei Erschlagenen, bei Solchen, die ihren Tod augenscheinlich verschuldet haben, und überhaupt nur in hervorstechenden Fällen vorhanden seyn? Am meisten würde sie wohl zurücktreten bei solchen Todten, die an Altersschwäche gestorben. Lazarus aber starb recht auffallend in der Kraft seines Lebens, also an einer schweren Krankheit. Diese Beziehung wird aber auch nicht aufgehoben durch besondere Veranlassungen zur Verherrlichung der göttlichen Macht. An dem Blindgebornen sollte ebenfalls die Macht Gottes verherrlicht werden, und doch erinnerte sein Uebel an vitiöses Menschenleben, wenn auch weder er noch seine Eltern dieses Leiden durch besondere Uebelthaten verschuldet hatten. Der ganze Sündenfall selbst ist eine große Veranlassung zur Verherrlichung der göttlichen Macht, nichts desto weniger aber in einzelnen Fällen eine große Veranlassung zum Leide und zum Zorne. Von diesem Sündenfalle an gerechnet, ist nun allerdings der Tod des Lazarus eine natürliche Folge göttlicher Ordnung, Jesus aber rechnet bei solchen Begegnissen immer bis über den Sündenfall hinaus, und sagt: von Anbeginn ist es nicht also gewesen. Demnach könnte man nicht sagen, daß in unserer Stelle ein solches stummes Ergrimmen Jesu über das menschliche Sündenelend rein unmöglich gewesen sey. Daß es aber überhaupt dem Charakter des Erlösers fremd gewesen sey — diese Bemerkung steht unerwiesen da; abgesehen davon, daß ein Ergrimmen, welches durch eine solche That, wie die Auferweckung, sich kund gibt, nicht ganz stumm zu nennen seyn möchte. Daß Jesus

aber den einzelnen Fall nicht nur für sich, sondern auch als einen Typus aller homogenen Fälle zu nehmen pflegte, wenigstens dann, wenn der einzelne Fall besonders bedeutsam war, soll später gezeigt werden. — Hierauf bestreitet Herr Professor Lücke die andere Ansicht, nach welcher der Herr im Geiste erzürnt war über den Unglauben der Weinenden. Der Einwand: würde er sie denn nicht darüber gescholten und belehrt haben, wie er sonst pflegte? ist gewiß bedeutend. Doch läßt sich dreierlei dagegen sagen. Erstlich scheint der Ausdruck einer liebevollen Entrüstung in dem Benehmen Jesu nicht gefehlt zu haben; wie hätte sonst der Evangelist jene Gemüthsbewegung bemerkt? Zweitens mochte Jesus gerade hier, vermöge seiner Barmherzigkeit und Seelenkunde, es nicht passend finden, die tiefverwundeten Herzen mit strafenden Worten zurechtzuweisen. Drittens lag das erhabenste Schelten für ihren verzagenden Gram in der That der Auferweckung. Die zweite Bemerkung, Jesus würde ein αὐτοῖς hinter ἐνεβριμήσατο nicht haben fehlen lassen, fällt weg, wenn man annimmt, daß beide Bedeutungen des Wortes in dieser Stelle verknüpft sind. Hierauf spricht Herr Professor Lücke weiter: Wie hart aber würde der sonst so milde Herr hier erscheinen, wenn er der Maria, deren vertrauensvolles Wort: Herr wärest Du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben! durch die Thränen der Liebe über den großen Verlust erstickt wurde — wenn er ihr und den Mitweinenden es übel genommen hätte, daß sie in ihrem Glauben an ihn, und an das große Wunder seiner Macht nicht stärker und fertiger waren? Nach unserer Annahme ist das Zürnen Jesu durch das tiefste Mitleid gemildert, oder vielmehr mit demselben verschmolzen. Ein solches Zürnen aber, wenn es sich liebreich scheltend an solche Trauernde wendet, die sich nicht

fassen können, hat manchmal eine wunderbar tröstende, stärkende Kraft. Es trägt den Geist der Ermannung über auf die Seelen, die im Schmerze zerfließen wollen, und die durch die rührendsten Worte des Mitleids immer noch mehr ihre Fassung verlieren würden. Wo der Schmerz anfängt, physisch zu wirken, Krämpfe zu erregen, da wirkt es als ein herrliches Heilmittel. Dessen bedurften nun freilich diese Trauernden nicht. Aber wir müssen hier fragen: ob der Fall dazu geeignet war, daß Jesus zürnen mußte, ob er mit Recht zürnte. Wäre dieß wirklich so, so würde der Einwand, dieß wäre hart gewesen, wegfallen. Wenn nun das Wort der Maria lediglich als ein vertrauensvolles zu betrachten wäre, und nicht auch wieder einen Mangel des Vertrauens verriethe, so hätte sie allerdings dem Herrn keine Veranlassung zur Entrüstung gegeben. Aber dieß ist eben nicht einzuräumen. Gehen wir auf die Begebenheiten zurück, welche dieser Grabesscene vorhergingen, so muß man doch feststellen: der Herr, der in allen andern Fällen — ausgenommen die Geschichte der Canaaniterin — immer so schnell den Hülferufenden beisprang, traute seinen lieben Freunden in Bethanien einen besonderen Glauben zu, als er sie gerade warten ließ, bis Lazarus schon dem Grabe verfallen war. Sie konnten wohl nicht an die Auferweckung des Lazarus mit klarer Erwartung denken, aber sie mußten ihm zutrauen, daß er bei diesem seltsamen Ausbleiben etwas Großes im Sinne habe; wenigstens daß er ihnen zuverlässig sey, und nichts versäumt habe. Die Schwestern aber scheinen diese Prüfung nicht völlig so wohl bestanden zu haben, wie die Canaaniterin; freilich war sie auch größer. Sie sind einerseits nicht ganz resignirt, Lazarus habe nun einmal sterben müssen, und andererseits haben sie auch die frohe Ahnung nicht — von bestimmter Hoffnung soll nicht die Rede seyn — der Herr könne noch etwas ganz Besonderes thun, sie zu trösten. Und so ist denn wenigstens ein Anklang

von Vorwurf in den Worten: Herr wärest Du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben — besonders da beide Schwestern mit demselben Worte den Herrn begrüßen. In welchem Maße er nun mochte erwartet haben, daß sie sein glaubenskühnes Ausbleiben einigermaßen verstehen würden, daß sie ihm wenigstens ahnend folgen möchten bei seinem jetzigen Vorhaben als auserwählte Schülerinnen seines Geistes, darüber ist schwer etwas zu bestimmen, aber jedenfalls konnte ihre Glaubensstimmung ihm nicht ganz genügen. Sie standen in einer Glaubensschwäche eigenthümlicher Art, welche Jesus als Kleinglauben zu bezeichnen pflegte. Wir wissen aber aus den Evangelien, daß der Kleinglaube den Unwillen Jesu zu erregen pflegte. Dieser Kleinglaube kann bestimmt definirt, und sowohl vom Glauben als vom Unglauben unterschieden werden. Der Unglaube erkennt die Wunder und Kräfte Jesu, die er wahrgenommen hat, nicht an. Der Kleinglaube nimmt an, was er von dem Wirken Jesu und von seiner Kraft gesehen und erfahren hat, steht aber dabei still, und kommt nicht zu lebendigen Folgerungen und Erwartungen Dessen, was Jesus überhaupt will und kann. In diesen lebendigen Schlüssen bewegt sich der Glaube. Die Jünger Jesu konnten später aus der Thatsache, daß Jesus den Lazarus auferweckt hatte, nicht den Glaubensschluß machen, daß er selber auferstehen müsse; sie standen also noch im Kleinglauben. Als er aber auferstanden, und gen Himmel gefahren war, da trauten sie ihm auch das Wunder der Ausgießung des heiligen Geistes zu; das war Glaube. Der bezeichnete Kleinglaube, wegen dessen Jesus einstmals seine Jünger schalt, im Sturme auf dem galiläischen See, äußert sich mehrfach in der vorliegenden Geschichte. Maria und Martha sprechen keine Ahnung aus, daß Jesus auch jetzt noch den Lazarus auferwecken könne. Noch weniger die Juden. Und doch wußten sie

von seinen vorhergegangenen Wundern. Es ist eine spezifisch kleingläubige Aeußerung, wenn Maria sagt: Herr wärest Du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben. Sie glaubt, daß er den Kranken hätte heilen können; darüber hinaus geht sie nicht. Und gerade auf diese Aeußerung, die von dem Weinen der Maria und der Juden begleitet ist, erfolgt das erste ἐνεβριμήσατο. Ganz von derselbigen Art war die Aeußerung der Juden: konnte, der dem Blinden die Augen aufgethan hat, nicht verschaffen, daß auch dieser nicht stürbe? Nur war hier der Glaubensmangel im Glauben, der Kleinglaube nach seiner fehlerhaften Seite noch stärker. Sofort aber auf diese Aeußerung erfolgte das πάλιν ἐνεβριμήσατο. Da wir nun wissen, daß dieser eigenthümliche Kleinglaube in anderen Fällen den Unwillen Jesu erregte, so müssen wir annehmen, daß auch in unserer Stelle nicht bloß von seinem Mitleide, sondern auch von seinem Zorne die Rede sey.

Aber freilich nicht bloß von seinem Zürnen, sondern auch von seinem Mitleide redet das Wort ἐνεβριμήσατο. Es legen nämlich andere Ausleger einen besonderen Nachdruck darauf, daß Jesus zu ringen gehabt habe mit dem muthlosen, zweifelnden Geiste der Schwestern und der Juden, und bezeichnen sogar ihren Kleinglauben als Unglauben. Daß dieß ohne Grund sey, folgt aus dem Obigen. Gegen die kleinmüthige, gedrückte Stimmung dieser Weinenden konnte Jesus nicht lediglich zürnen. Sie weinten nicht bloß in zweifelndem Grame, sondern auch in wehmüthiger Liebe und gerechter Trauer, — so waren sie also des Mitleids Jesu gewiß. Hier ist es ganz an seiner Stelle, was Herr Professor Lücke für die Annahme gesagt hat, daß das bezeichnete Wort vom Mitleide Jesu rede.

So scheint mir denn eine richtige Auslegung dieser Stelle daran gebunden zu seyn, das Wort ἐνεβριμήσατο hier in seiner ursprünglichen Tiefe zu nehmen, nicht nach

dem ersten und nicht nach dem zweiten Zweige seiner Bedeutung, sondern nach seiner ganzen Bedeutung. Es kann der Situation Jesu gemäß gefaßt werden als Ausdruck einer ganz außerordentlichen Gemüthsbewegung, einer Empfindung, worin Mitleid, Schmerz und Zorn, selbst Vorfreude über seinen großen Sieg vereinigt waren, und nicht nur nach dem Maaße des Eindrucks, den dieser einzelne Fall an und für sich machte, sondern auch nach dem Maaße jener Empfindungen, die er vermöge seiner typischen Kraft erweckte.

Jesus hat nicht bloß ahnend oder enthusiastisch seinen Weg zurückgelegt, und sein Werk vollbracht. Insofern als er das große Tagewerk seines Lebens mit der höchsten Besonnenheit zum Voraus ordnend überschaute, kann wohl von einem Plane Jesu die Rede seyn. a) Das Bewußtseyn, daß er der Heiland der Welt sey, blieb ihm immer klar. So wie dieß aber der Fall war, so mußten auch einzelne großartige, oder doch seine menschliche Empfindung ganz besonders ansprechende Züge des menschlichen Sündenelends dazu dienen, eine große innerliche Totalanschauung dieses Elends in ihm zu bewirken, und dadurch eine umfassende Empfindung seines Erlöserberufs in ihm zu erregen, Zorn und Mitleid, Trauer und Freude, Kriegs- und Siegsgefühl im höchsten Maaße, in der reinsten Schönheit und Verbindung des elegischen und heroischen Affekts, und in tiefster Einheit mit dem heiligen Geiste — doch so, daß bald die eine Seite seines Berufs, bald die andere in der Anschauung vorwaltete, je nach der Veranlassung. Wir haben oben vorausgesetzt, daß alles Bedeutsame, was dem Herrn entgegentrat, mit typischer Kraft, das heißt eben wieder als etwas Bedeutsames, auf sein Gemüth wirkte; dieß ist nun hier nachzu-

a) Andeutungen: meine Stunde ist noch nicht gekommen — ich habe euch noch viel zu sagen u. s. w. — es hat keine Noth, daß ein Prophet außer Jerusalem sterbe u. s. w.

weisen. Als ein großer Volkshaufe am Bergeshange seiner Rede zuhörte, sah er in ihm die Repräsentanten der Armen, insbesondere der Armen im Geiste. Als auf seinem Kreuzeswege die Töchter Jerusalems ihm nachweinten, gedachte er an das Herzeleid, das ihnen in Zukunft bevorstand; die Zerstörung Jerusalems mit weinenden Müttern und Kindern schwebte ihm vor der Seele. Was mit dem Vorgefühle seiner Gefangennehmung alles auf seine Seele eindrang, wie ihm da die ganze dunkle Seite der Weltgeschichte auf's Herz fiel, das bleibt stets etwas Unergründliches. In den verlornen Schafen Israels hatte er die Anschauung der ganzen verlornen Welt. In den heilsbegierigen Leuten einer samaritischen Stadt erblickte er „das Feld, weiß zur Aerndte." Als die siebenzig Jünger von ihrer Mission zurückkehrten, und ihm fröhliche Berichte brachten, sprach er: ich sehe den Satan vom Himmel fallen, gleich einem Blitze.

Und stand ihm Lazarus mit den Schwestern nicht so nahe, daß gerade dieser Fall besonders geeignet war, ihm das Trauerleid aller Welt nahe zu bringen? Diese Auffassung unserer Stelle hat Olshausen im zweiten Bande seines Commentars, Seite 255, gegeben. Was aber Olshausen von dem Schmerze Jesu gelten läßt, das läßt sich eben sowohl auf seinen Zorn und sein Siegesgefühl anwenden. So lagen also für den Herrn im Hintergrunde dieses theuren Grabes seines Freundes Lazarus alle Grüfte seiner Menschen, besonders seiner Gläubigen: darüber empfand er Schmerz. So sah er in der weinenden, befreundeten Familie ein Bild aller Weinenden, besonders in reineren, edleren Trauerkreisen: das veranlaßte sein Mitleid. Im Hintergrunde des Kleinglaubens, der ihm leise entgegenwirkte, fühlte er das Walten des Unglaubens, der im jüdischen Volk und in aller Welt seinem erlösenden Erbarmen hemmend widerstrebte: darüber entbrannte sein Zorn. Aber im verborgensten Hintergrunde dieser Todesscene, dieses Kleinglaubens und Unglaubens

stand der Menschenmörder von Anfang, lag das verderbliche Reich der Finsterniß: dem gegenüber entbrannte der Grimm seines Heldengefühls. In dem Nahen des Augenblicks, worin er an diesem Todten den Tod besiegen, den Vater verherrlichen, seine Messiasherrlichkeit offenbaren wollte, hatte er eine Vorfreude über die ganze Vollendung seines Werkes, über die Entfaltung seines erlösenden Sieges in der Welt, und über die zukünftige Offenbarung seiner Herrlichkeit zur Ehre des Vaters. So scheinen die bezeichneten Affecte in einer großen Seelenbewegung Jesu alle miteinander die Elemente des ἐνεβριμήσατο zu bilden. Man frage sich nur scharf, ob eine von diesen Empfindungen fehlen durfte, und nicht mit anklingen mußte. Wenn es aber nach Göthe's Iphigenie psychologisch möglich ist, daß „ein Feuerrad von Schmerz und Freude sich durch die Seele schwingt," wenn nach Jean Paul bei bedeutenden Menschen jeder höhere Lebensmoment eine Veranlassung wird zum Ueberblicke über das ganze Leben, so müssen wir an dieser Stelle gewiß an den erhabensten Umschwung der reinen Menschengefühle, und an die feierlichste Anschauung des ganzen Lebens denken. Eine Empfindung mochte freilich über die andere vorwiegen. Auch muß man festhalten, daß Jesus hier als Mensch fühlte, und in sofern auch in menschlicher Begrenzung seiner Anschauungen und Empfindungen. Aber diese menschliche Empfindung war die des Menschensohnes, der Eins ist mit dem Vater, in einem Momente der höchsten Lebenssteigerung, da er im Begriffe stand einen Todten aufzuwecken. Wer einen Todten auferweckt, und sonst immer die Vernichtung des Todes als einen Sieg, also als die Frucht eines Kampfes und Heldenzornes betrachtet, wer als der Stärkere den Starken bindet in seinem ganzen Lebenswerke, der muß in diesem Momente Empfindungen haben, in denen sich auch das Reinste und Erhabenste des heroischen Menschengefühls findet; der Grundton derselben aber ist

ein Ergrimmen der ewigen Liebe im Herzen des heiligen Menschen gegenüber dem offenbaren Grimme menschlicher Leiden, und dem verborgenen Grimme des höllischen Trugs.

---

### 3. Ueber die Rede des Stephanus Apg. 7, V. 1—57.

Die Rede des Stephanus, vor dem hohen Rathe gehalten nach Apg. 7, ist eine der längsten im neuen Testamente, nächst der Bergpredigt die längste. Sie ist so zu sagen ein Abriß der Geschichte des israelitischen Volkes, von Abraham an bis auf Salomo, in langsamer, ruhiger Erzählung, welche man häufig trocken und gedehnt hat finden wollen. Dennoch aber ist die Tendenz dieser Rede völlig klar. Stephanus will den ungläubigen Juden aus der Geschichte ihres Volkes beweisen, daß Israel immer wiederholt ein halsstarriges Volk gegen Gott und sein Wort gewesen sey. Und so will er ihnen auf die gelindeste, und doch auch bündigste und schlagendste Weise ihr Widerstreben gegen Jesum als die letzte, schrecklichste Aeußerung altisraelitischer Halsstarrigkeit zur Sünde machen. Dazu weiß er die Geschichte Israels trefflich zu benutzen. Er greift höchst bedeutsame Züge heraus, und den Umstand zum Beispiel, daß Aaron das goldene Kalb machte, führt er ohne Zweifel deswegen an, um den Stolz auf eingebildete Infaillibilität in der Priesterschaft zu erschüttern.

Doch diese Zweckmäßigkeit der Rede des Stephanus ist völlig anerkannt. Nur ihre außerordentliche Länge will man nicht loben. Sie nimmt so Manches aus der jüdischen Geschichte mit auf, was zu ihrem Zwecke nicht zu gehören, und ihre Kraft zu schwächen scheint.

Man hat wohl gesagt: Stephanus war kein Redner, kein Theologe, kein gelehrter oder ausgebildeter Mann; die gedehnte, unpassende Form seiner Rede verräth den Laien oder Idioten. Vielleicht hat man ihn auch mit begeisterten Menschen ohne Schule verglichen, welche in

christlichen Privatversammlungen wohl auftreten, und viel Ungehöriges und Verworrenes in ihre Reden einfließen lassen. Man könnte allerdings in gutem Sinne die weitläufige Form seines Vortrags die menschliche Seite desselben nennen, die Schwachheit des Stephanus, durch welche die Kraft des Wortes Gottes wirkte.

Aber wenn man sich mit psychologischen Grundsätzen in die Situation versetzt, worin Stephanus redete, so kann man bemerken, daß in der Weitläufigkeit, Nüchternheit und gedehnten, langsamen Fortbewegung seiner Rede eine große Weisheit liegt, eine hohe Redekunst, nicht als Kunst einer studirten Theorie und listigen Absichtlichkeit, sondern als Frucht des christlichen Gefühls, der Schlangenklugheit in Taubeneinfalt.

In den meisten gerichtlichen Sitzungen des hohen Rathes, von denen wir im Neuen Testamente lesen, scheint das äußerliche Dekorum der Ruhe nicht ganz gefehlt zu haben. Aber die Sitzung, worin Stephanus verhört wurde, war stürmisch. Man lese nur Kap. 6, V. 12. „Seine Verkläger bewegten das Volk und die Aeltesten, und die Schriftgelehrten, und traten herzu, und rissen ihn hin, und führten ihn vor den hohen Rath." Die Anklage selbst war heftig, von Wuth durchdrungen. Kaum verhalten bleibt der Grimm seiner Feinde unter seiner Rede, und wieder aufgeregt durch ihren scharfen, strafenden Schluß wogte am Ende der Verhandlung Alles durcheinander; ohne Abstimmung, ohne Sentenz wird er in einem Tumulte, worin Synedrium, Kläger und Zeugen sich mischen, verurtheilt, ergriffen, hinausgestoßen und gesteinigt.

So stand also Stephanus in einem aufgeregten Kreise fanatischer und zelotischer Feinde, die Alle bereit waren, bei dem geringsten Reiz eines verdächtigen Wortes gegen ihn zu reden, zu schreien und zu toben. Kaum gibt das Wort des Hohepriesters: ist dem also? ihm einen Moment der Stille. Hätte er nun auch in dieser Lebhaftigkeit angefangen zu reden, und den lauten Beschuldigungen

eben so laute Betheuerungen seiner Unschuld und Rechtgläubigkeit entgegengesetzt, kein Mensch hätte ihn gehört. An seinem heiligen Feuer hätte sich das unheilige Gewitter in der Versammlung sofort entzündet, ein strafendes Wort oder eine christliche Aeußerung im Anfange der Rede hätte alle Elemente ihres Fanatismus in Sturm verwandelt. Da fängt er nun in dem wunderbaren Frieden und in der herrlichen Geistesklarheit seines Gemüthes ruhig zu sprechen an, als Israelit: Liebe Väter und Brüder, höret mir zu! Nun nennt er den Namen Gottes mit Ehrfurcht, und gleich darauf den Namen des Vaters Abraham — ehrfurchtgebietende, beschwichtigende Namen für diese Versammlung. Dann fängt er an von Abraham zu erzählen, recht ausführlich, und eben so erzählt er weiterhin die Geschichte Israels in derselben ruhigen und verweilenden Art. Wenn irgend etwas diese Gemüther bis zum ruhigen Hören besänftigen kann, so ist es diese Entfaltung der vaterländischen Geschichte, welche ihr Stolz ist. Wenn irgend etwas sie über den Standpunkt des Stephanus beruhigen kann, so ist es dieses geschichtliche Glaubensbekenntniß, in welchem er sich überall als ein wahrer und warmer Israelit ausspricht. Zudem muß ihnen dieser Geist der Ruhe und Gelassenheit, womit er sich über ihre tobende Anklage hinwegsetzt, und ihnen so zu sagen ein Heldenlied aus ihrer heiligen Vorzeit singt, welches mit ihrer Stimmung nichts zu schaffen hat, Ehrfurcht einflößen für den Frieden, der in ihm lebt, wenn sie dafür nur noch im Mindesten empfänglich sind, und ihren wilden Eifergeist verbannen, so wie David einst mit heiteren Harfentönen von der Hirtenflur den bösen Dämon Sauls verscheuchte. Und das scheint nun gerade die heilige Absicht des Stephanus zu seyn, oder eine divinatorische Tendenz seiner herrlichen Stimmung, worin ihn der Geist Christi leitet. Erst müssen sich die Zuhörer wieder sammeln, und zu sich selber kommen von ihrer Aufregung — erst muß wieder Stille werden im Gerichtssaale und in

den Herzen der Versammelten; dann kann er ihnen das Wort seiner Rechtfertigung und ihrer Schuld, das Wort der Wahrheit von Christo, den sie gemordet, zur Buße verkündigen, und dadurch noch einen Versuch machen, sein Leben, oder vielmehr ihre Seelen zu retten. Dazu ist aber seine meisterhafte Rede vollkommen geeignet, erst die feindseligen Gemüther langsam und allmählich zu sich selber zu bringen, und dann den beruhigten Hörern die strafende Wahrheit so tief als möglich in's Herz zu drücken. Beide Zwecke wurden erreicht: erst wurden sie still — dann ging ihnen seine Anklage durch's Herz. Sie standen jetzt in einem großen Momente der Heimsuchung; aber sie verstockten sich wieder, indem sie die Zähne zusammen bissen über ihn. Auch das noch muß an dieser herrlichen Rede gerühmt werden, daß sich in ihren beschwichtigenden, negativen Elementen die strafenden und positiven allmählich entwickelten, und daß Stephanus gerade bei der Erwähnung des salomonischen Tempels seine Erzählung abbricht, indem er ihren speciellen Vorwurf, er sey ein lästernder Tempelfeind, und den damit verknüpften Aberglauben durch das prophetische Wort des Jesaias entkräftet. Und so hat er allen Bedürfnissen seiner Stellung Genüge geleistet; erst die Dämonen der fanatischen Raserei aus der Versammlung verscheucht — dann seinen echten Israelitensinn und sein rechtgläubiges Verhältniß zum Tempel bewiesen — endlich gestützt auf die Geschichte von dem halsstarrigen Prophetenhaß ihrer israelitischen Vorfahren, ihnen das Wort verkündigt, daß sie den von den Propheten beglaubigten Messias verrathen und gemordet, und das Gesetz, dessen sie sich rühmten, nicht gehalten haben, um sie zur Buße zu rufen.

In der Eigenthümlichkeit dieser Rede also, welche man häufig als ihre schwache Seite betrachtet hat, darin gerade scheint sich die Meisterschaft des christlichen Geistes in der Behandlung widerstrebender Geister zu offenbaren.

---

# Recensionen.

## 1.

1. Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer mit historischen Einleitungen und exegetisch-dogmatischen Excursen von J. G. Reiche, Dr. und Prof. der Theol. zu Göttingen. Erster Theil. Einleitung und Erklärung bis zum siebenten Kapitel. XVI. 508. Zweiter Theil. Vom achten Kapitel bis zum Ende. IV. 532. Göttingen, bei Vandenhoek und Ruprecht. 1833, 1834.
2. Commentar zu dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer. Von Dr. Eduard Köllner, Licentiaten und Privatdocenten der Theologie zu Göttingen. Darmstadt 1834. Verlag von Johann Philipp Diehl. LXXX. 420. Motto: **Philosophia quaerit, religio possidet veritatem. I. Picus a Mirandola.**

Der Unterzeichnete, der anderwärts (Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs 4, 2. 5, 1.), nach einer übersichtlichen Betrachtung der bedeutendsten älteren Ausleger des Briefs an die Römer, eine ausführlichere Charakteristik der Neueren: Flatt, Tholuck, Rückert, Paulus und Beneke versuchte, sprach dort zuletzt den Wunsch aus, daß uns doch in Ansehung der rechten theologischen Vermittelung des historischen und dogmatischen Interesse bald

eine befriedigendere Gabe, als die bisherigen Versuche enthalten, dargereicht werden möchte, eine Auslegung, in welcher der historischen Unbefangenheit und dem festen, schriftgläubigen Sinne gleichermaßen Genüge gethan würde; bemerkte aber, daß dieß nicht das Werk eines Einzelnen sey, sondern unstreitig von dem Fortschreiten der gesammten theologischen Entwickelung und von der völligeren Ineinanderbildung der verschiedenen Elemente gar sehr abhänge, und sprach zuletzt die auf die Verheißung des Herrn, so wie auf den ganzen bisherigen Verlauf gestützte Hoffnung aus, daß der Geist der Wahrheit auch in diesem Gebiete uns immer mehr in die ganze Wahrheit hineinleiten werde. Seitdem ist nun Vieles über den Brief geschrieben worden, aber für die Erfüllung jenes Wunsches, der dem Referenten immer noch als ein richtiger erscheint, ist im Grunde wenig geschehen. In einem Extrem des Gegensatzes gegen alle auf Schriftglauben beruhende und denselben vermittelnde Theologie bewegt sich das kaum erwähnenswerthe Büchlein: der Lehrgehalt des Römerbriefs von Jäger, Cand. der Theol., ein Musterstück willkürlichen und spitzfindigen Skeptisirens, welches eine Masse von Widersprüchen bei einem Manne finden will, der sonst von verschiedenen Standpunkten der Beurtheilung aus wenigstens für consequent gehalten wurde. Eine solche Tendenz, logische Blößen zu entdecken, kann auf eine höchst scharfsinnige und gründliche Weise verfolgt werden, und dadurch zu tieferem Eindringen in den Zusammenhang reizen; und dann hat sie ihren unbestreitbaren Werth. Aber eine so lose und leichtfertige Plänkelei, wie die jenes Schriftchens ist, ermangelt aller Bedeutung für die Wissenschaft, und verdient nicht ernstliche Widerlegung, sondern kurze Abfertigung. — Eine entgegengesetzte Richtung des entschiedensten Autoritätsglaubens finden wir in dem Commentare von Dr. Glöckler, welchem übrigens schon darum kein

bedeutenderer Einfluß zu Theil werden dürfte, weil der Verf. dem Streben nach Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der Auffassung sich so sehr hingegeben hat, daß er alles näheren Eingehens auf frühere Leistungen sich enthält, und fast durchaus nur Eigenes gibt, das gerade an den schwierigsten Stellen (z. B. 5, 12 ff.) um so weniger Befriedigung gewährt, da ein Mangel an philologischer und theologischer Durchbildung nicht zu verkennen, und namentlich die philologische Seite der Auslegung dürftig ausgefallen ist. Auch dürfte der Verf. selbst bei den entschiedensten Schriftgläubigen, sofern dieselben zugleich wissenschaftlich gebildet sind, mit seiner Behauptung vollkommener grammatischer Regelmäßigkeit und Symmetrie bei Paulus keinen Beifall finden, wie denn auch dieselbe im Tholuck'schen Anzeiger mit Recht abgewiesen worden ist, und seine Art, die alttestamentlichen Citate zu behandeln, ist keineswegs zureichend, die nun einmal aufgedeckten Schwierigkeiten zu lösen oder wegzuräumen. Eine sehr beachtenswerthe Vermittelung in dieser Hinsicht bietet die sogenannte pneumatische Auslegung, deren Grundzüge Beck gezeichnet hat, in der Tübinger Zeitschrift für Theol. 1831. 3. H. S. 75—84., und wovon er eine Probe gegeben in dem Versuche einer pneumatisch-hermeneutischen Entwickelung des 9. Kap. unseres Briefes. 1833. — Die gewünschte Vermittelung ist gewiß da nicht zu suchen, wo über die Zweifel der neueren Zeit mehr mit apodiktischen Aussprüchen hinweggegangen, als eine gründliche Lösung derselben versucht wird. Die Selbstständigkeit aber muß nothwendig in Eigenheit umschlagen, wo sie eine abstracte, von den bisherigen Bestrebungen so viel als möglich — denn ganz geht es gar nicht an — sich lossagende und entfernt haltende ist; und damit verbindet sich leicht Oberflächlichkeit, in der man es mit schwierigen Aufgaben leicht nimmt. Durch alle Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Ansichten und Erklärungsversuche sich frei hindurch-

bewegen, so daß man von keiner einseitigen individuellen Meinung sich gefangen nehmen läßt, sondern jeden Ausleger nach seiner besonderen Gabe und Tüchtigkeit benutzen lernt, prüfend und sondernd das Gute von jedem annimmt, und was man so gelernt in sich zu einer lebendigen neuen Einheit durchbildet, das ist die wahre Selbstständigkeit. Dazu gehört freilich ein eigenes ruhiges Durchdenken und Durcharbeiten des Textes, wodurch vorläufig feste Punkte für die Auffassung, als Grundlage aller Prüfung und Benutzung des Fremden, gewonnen werden, so daß man nicht unstät hin und her schwankt, oder von der Vielfältigkeit und Discrepanz der Ansichten bewegt, zu keiner klaren und bestimmten Meinung gelangt, sondern weiß, um was es sich handelt, und jede Hülfe und jeden Versuch gehörig würdigen kann. Dabei kann es nicht fehlen, daß man die vorgefaßte Ansicht zuweilen auch gegen eine andere austauscht, oder mittelst derselben berichtigt, modificirt, näher bestimmt. Ein solches Verfahren gehört mit zu der wahren Vermittelung, wiewohl diese, sofern sie eine theologische seyn soll, auch noch anderes voraussetzt. — Wenn wir nun die vorliegenden Arbeiten in's Auge fassen, so läßt uns schon die Verschiedenheit des Umfangs beider erwarten, daß die Rücksicht auf die Differenz der Erklärungen bei Reiche viel bedeutender ist, als bei Köllner. Das liegt auch in der verschiedenen Absicht beider Verfasser. Herr Prof. Reiche stellte sich die Aufgabe einen vollständigen und gleichmäßig durchgeführten streng wissenschaftlichen Commentar mit Benutzung, Verarbeitung und Beurtheilung des gesammten Materials darzubieten, womit er eine Bearbeitung der sämmtlichen paulinischen Briefe eröffnet, deren Zweck vorzüglich ist, eine feste Grundlage für die Feststellung des christlichen Lehrbegriffs Pauli zu gewinnen. — Dagegen Herr Dr. Köllner zwar an schwierigen Stellen die bedeutendsten Ausleger und ihre Meinungen anführt und beurtheilt,

sonst aber vorzugsweise auf Tholuck und Rückert Rücksicht nimmt, den ersteren jedoch mit einer ihm gar nicht zustehenden Geringschätzung behandelnd, als unwürdig, mit Rückert zusammengestellt zu werden; wie denn überhaupt ein gewisser Uebermuth in diesem Buche wahrzunehmen ist, der um so unangenehmer auffällt, da das Geleistete theilweise in einer ziemlichen Mittelmäßigkeit sich hält. Wir machen hier sogleich auf einen merkwürdigen Unterschied zwischen diesen beiden Commentaren aufmerksam: während der von Reiche mit gleichmäßiger Sorgfalt und Gründlichkeit von Anfang bis zu Ende gearbeitet ist, bemerken wir im Köllner'schen vom 9. Kap. an ein Nachlassen der Genauigkeit und der nöthigen Ausführlichkeit, wie schon die Ungleichmäßigkeit des Umfangs zeigt: die Erklärung von K. 1—8. füllt 312 Seiten, die der übrigen Kap. nur 108, wovon 62 den schwierigen Kap. 9—11. gewidmet sind, immer noch zu wenig im Verhältnisse zu Kap. 8., dessen Erklärung 52 Seiten einnimmt. Eine nähere Betrachtung zeigt auch, daß es nicht bloße Präcision und Zusammendrängung ist, die mit wenigen Worten viel gibt, sondern wir bemerken wenigstens hier und da eine gewisse Flüchtigkeit der Behandlung, als wäre der Verf. nun müde geworden, oder als fände er es nicht der Mühe werth, tiefer in das Einzelne einzudringen. Dieß gilt theils von dem praktischen Theil, in dessen genauerer Behandlung Rückert vorangegangen, und worüber auch Reiche dahin sich erklärt, daß mehrere Stellen der angestrengten Aufmerksamkeit bedürfen, um den richtigen Sinn zu erforschen; theils namentlich von dem 9. Kap., dessen schwierigster Theil (V. 6—29.) auf 10 Seiten abgefertigt ist, was freilich auch mit anderem zusammenhängt, wovon hernach die Rede seyn wird. — Wie beide Verf. in Ansehung des Umfangs ihrer Schriften, und insbesondere der Rücksichtnahme auf die Leistung anderer sich von einander unterscheiden, so auch in der

Art, wie sie den Stoff behandeln. Was zunächst das mehr Aeußerliche betrifft, so schickt Reiche jedem Abschnitte im dogmatischen Theile des Briefs eine kurze Inhaltsangabe voran, worauf einleitende Erörterungen darüber folgen, die den Zweck und inneren Zusammenhang darlegen, mitunter auch schon eine fremde Ansicht hierüber bestreiten. Daran schließt sich denn die Erklärung der einzelnen Verse, wobei vorerst Sinn und Zusammenhang kurz angegeben, sodann theils positiv durch Erläuterung der einzelnen Worte und ihrer grammatisch-logischen Verbindung, so wie durch historisch-psychologische Beleuchtung, wo solche an ihrer Stelle ist, theils negativ durch Widerlegung der verschiedenen abweichenden Erklärungen, weiter entwickelt und begründet wird. — Auch bei Köllner steht eine kurze Inhaltsangabe als Ueberschrift jedes Abschnitts voran; dann folgt in Tholuck's Weise eine Exposition der Theile desselben, die im Einzelnen vor jedem kleineren Abschnitte wiederholt wird; zuweilen wird dieser Exposition auch noch eine Erörterung vorangeschickt, worin das Folgende nach seinem Zwecke und inneren Zusammenhange wie nach seiner Verknüpfung mit dem Vorangehenden besprochen, und dieses seinem Hauptinhalte nach, in Bezug auf jene Verknüpfung, wieder aufgenommen wird. — In der Erklärung des Einzelnen herrscht nicht, wie meist bei Reiche, steife Regelmäßigkeit; je nachdem es angemessener scheint, wird durch Bestreitung fremder Auslegung der eigenen Bahn gemacht, oder werden die möglichen Erklärungen aufgestellt, und dann ausgemittelt, welcher der Vorzug gebühre, oder geht der Verf. auf ähnliche Art, wie Reiche, zu Werke. Diese freiere Bewegung kann als ein Vorzug betrachtet werden, wiewohl bei Reiche der Zweck vollständiger Mittheilung des, entweder durch inneren Gehalt oder durch die Stellung der Urheber gewisser Ansichten bedeutenden und zur Ueberlieferung geeigneten, exegetischen Stoffs für jene Re-

gelmäßigkeit zu sprechen scheint, da auf diese Art die klarste Uebersicht dieses Stoffs gewonnen werden möchte. Im Ganzen übrigens steht das Verfahren beider gar sehr zurück hinter der lebendigeren und anregenderen genetischen Methode Rückert's; und wenn es auch dazu dient, eine leichte Uebersicht und eine deutliche Einsicht zu gewähren, so doch weniger zur freien lebendigen Erzeugung des Sinnes im Geiste des Lesers; dieser überkommt denselben mehr, als daß er selbst ihn in sich zu reproduciren gleichsam genöthigt würde. Sey es daher auch, daß Reiche durch Vollständigkeit vor Rückert sich auszeichnet, und beide vielfältig ihn berichtigen, und den Sinn und Zusammenhang an manchen Stellen besser treffen, immerhin wird der Rückert'sche Commentar in methodischer Hinsicht den Vorzug vor beiden behaupten.

Fragen wir aber nun nach der innerlichen Seite der Auslegung dieser beiden Commentare, dem theologischen Standpunkte und Geiste der Verfasser, und ihrem daraus hervorgehenden exegetischen Verfahren, so dürfte das Richtigste seyn, wenn wir sie als rationale Supernaturalisten bezeichnen, die zwar einen Offenbarungsinhalt anerkennen, aber in der Darstellung und Exposition desselben menschliche Schwäche und Unvollkommenheit, fehlerhafte Argumentationen, Zeitmeinungen, die bloß zur Unterstützung des göttlichen Inhalts, hinsichtlich der Ueberzeugung der Leser, dienen, oder im Geiste des Apostels selbst noch damit verwoben sind, und ähnliches der Art mit in Rechnung nehmen, und daher zu einer Ausscheidung des wirklichen Offenbarungsgehalts von der menschlichen Zuthat sich berechtigt halten. Eine solche nimmt Reiche nicht so direct und ausdrücklich vor, weil er sich mehr im eigentlichen Gebiete der Exegese hält, wiewohl er an vielen Stellen eine scharfe Kritik der apostolischen Darstellung vornimmt, aus welcher diese Ausscheidung leicht resultirt. Köllner dagegen hat sich dieß

mit als Aufgabe gestellt, indem er nicht nur die Meinung des Paulus nach den Gesetzen der grammatisch-historischen Interpretation unbefangen ausmitteln, sondern auch aus der Zeithülle den göttlichen Wahrheitskern herausschälen will. Hierüber erklärt er sich ausführlich in der Vorrede S. V—XXV. Ausgehend von der historischen Betrachtung der Auflösung des alten Kirchen- und Bibelglaubens und des Kampfs darüber zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus, von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an, erkennt er als evident und zweifellos an, daß der christliche Glaube als solcher auf dem Inhalte und der Autorität der heiligen Schrift beruht; und behauptet sodann, daß eben so gewiß auch in dieser und auf ihrem Ansehen als einer wahren göttlichen Offenbarung das wahre Heil und die religiöse Glückseligkeit der christlichen Menschheit beruhe. Dieß wird denn weiter ausgeführt und begründet, zunächst in Bezug auf die große Menge der christlichen Menschheit. Der einzige und entscheidende Grund zur Anerkennung einer wahren göttlichen Offenbarung in unseren heiligen Büchern wird aber darin gefunden, daß ihr Gehalt mit der Vernunft, so lange sie wirklich vernünftig ist, übereinstimmt, und die heiligsten und höchsten Bedürfnisse der Menschheit allein vollkommen befriedigt. — Der Verf. will nun zum Frommen der Gebildeten unter den Christen, welche den alten Glauben aufgegeben oder verloren haben, Befriedigenderes leisten, als die sogenannte tiefere Exegese Tholuck's, welche auf einen höheren Gehalt der Schrift hinweise, und dadurch allerdings zu neuer Forschung angeregt habe, aber im Einzelnen nur viele herrliche ascetische Bemerkungen gebe, statt die angegriffene Lehre in ihrer Wahrheit und ewigen Gültigkeit nachzuweisen. Mit Beseitigung alles Streits über die Art und Weise der Offenbarung soll nur ihr Gehalt ausgemittelt werden. Dabei müsse man vor allem anerkennen, daß die Organe der Offenbarung, um

Anklang zu finden, in der Sprach- und Denkweise ihrer Zeit reden müssen, indem Niemand der göttlichen Weisheit Gesetze vorschreiben könne, wie sie das uns unlösbare Räthsel des Einflusses auf den Menschengeist, ohne seine Freiheit zu vernichten, zu lösen gehabt habe. Nun komme es darauf an, von jenem Gehalte die bloßen Zeitvorstellungen zu sondern, der Vernunft nicht zusagende, und in ihrer Zeitentstehung begreifliche, so wie auch den anderen Ansichten der Schrift widersprechende, Aussprüche und Lehren zu scheiden von den Grundansichten der Bibel über das Verhältniß der Menschen zu Gott, und jede religiöse Beziehung überhaupt und den einzelnen entsprechenden Lehren, die alle so gewiß mit der Vernunft übereinstimmen, als sie dem religiösen Bedürfnisse genügen. Diese, nicht jene, wie die Symbolgläubigen wähnen, bilden die Analogia fidei. Wo nun den Rationalisten Anstößiges bei Paulus vorkomme, dürfen wir in einer Gesammtübersicht über die Grundansichten der Schrift selbst, über ihren Geist und ihre Lehre im Ganzen, uns erheben über den Wortsinn zur vollen Einheit und Wahrheit des Glaubens. Damit werde nicht jeder Subjectivität Thür und Thor geöffnet, und die Schrift sey und bleibe so Grund als Maaßstab der Erkenntniß; die Vernunft nehme nur das Geschäft der Prüfung vor, indem sie der Zeit und Subjectivität des Schriftstellers gebe, was beiden, aber auch Gott, was ihm gebührt. Es bleibe auch nicht bloße Vernunftlehre übrig, da die Lehre des Glaubens der im Christenthume erschienenen Offenbarung eigenthümlich sey und bleibe, und auf dieser, der wichtigsten in sittlich-religiöser Beziehung, so gewiß aller Werth des Christenthums ruhe, als sich aus ihr dessen Nothwendigkeit, als einer Erlösung der Menschen von Irrthum, Sünde und Schuld ergebe. — Der Verf. eifert nur gewaltig gegen alle sogenannte tiefere Erklärungen, die entweder mit (?) mehr oder weniger entschiedenem philosophischen Stand-

punkte neben dem wörtlichen noch einen tieferen Schriftsinn annehmen, oder insbesondere von dem Standpunkte der Identitätsphilosophie aus, deren erstes Princip die Grundvorstellung alles Christenthums schlechthin aufhebe, Dinge als wahren Sinn der Bibel zu finden sich getrauen, deren sich nach ihrer eigenen Erklärung die Verf. selbst nicht bewußt gewesen. — Daß manche bis in die neueste Zeit, vom philosophischen Standpunkte aus, viel Ungebühr in der Exegese getrieben, ist unleugbar, und der Verf. kämpft mit Recht dagegen an; aber was ihn selbst betrifft, so dürfte sein Ausscheidungsprozeß am Ende weit haltungsloser seyn, als die Erklärungsversuche vom Standpunkte eines festen Systems aus. Denn was sind seine Kriterien für das auszuscheidende? Das erste, daß etwas der Vernunft nicht zusage, läuft auf Willkür der Subjectivität hinaus, und der Sinn davon ist zuletzt der: „Dieß und jenes paßt nicht zu der Art, wie ich und manche andere, die wir die allein Vernünftigen sind, das religiöse Verhältniß ansehen zu müssen glauben." Gibt man einer solchen Willkür sich hin, die nur dann einen gewissen Halt haben würde, wenn die zu Grunde liegende Denkweise in ein fest geschlossenes System der Erkenntniß sich ausgebildet hätte, so wird das plus oder minus der Ausscheidung nur blos davon abhängen, wie weit einer in seinem Leben und Denken vom Christenthume irgendwie ergriffen ist; und mit demselben Rechte, womit Hr. Dr. Köllner noch manches eigenthümlich-christliche stehen läßt, kann ein anderer dasselbe auf Null bringen. Der Verf. steht demnach eigentlich auf dem rationalistischen Standpunkte, d. h. auf dem der Willkür des subjectiven Meinens, der vermöge der Vereinzelung und Isolirung ein sinnlich-selbstischer ist. Wenn mir nun von diesem Standpunkte aus etwas nicht zusagt, so werde ich leicht allerlei aufzubringen wissen, was mir und anderen Gleichdenkenden die anstößige Lehre als eine zeitlich entstandene, und mit

den mir zusagenden Schriftlehren, so wie ich dieselben ansehe, im Widerspruche stehende, erscheinen läßt, so, daß also auch die anderen Kriterien keine wirkliche feste Schranke der subjectiven Willkür bilden.

Der Verf. hat offenbar diese Sache zu leicht genommen, und steht in der leeren Einbildung, daß er etwas neues aufbringe, was zur Versöhnung der Parteien geeignet wäre. — Wir müssen aber auch einige Proben der Anwendung seiner Grundsätze in's Auge fassen. Bei 1, 17. stellt er als Kern der paulinischen Lehre vom Glauben folgende Sätze hin, zu deren Anerkennung als Kern der paulinischen Lehre wohl ein starker Glaube gehören möchte: „daß der Mensch in seiner Tugend stets unvollkommen, und dem ihm von Gott gesetzten Ziele, vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel, stets fern bleibt, und erst in Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit, gegenüber der Heiligkeit Gottes und seiner Vollkommenheit, wahre Anerkennung des Sittengesetzes und seiner Heiligkeit gewinne, aber sofort auch in wahrer Demuth der Gesinnung, die im Gefühle des eigenen Unwerths vor Gottes Heiligkeit verstummt, so gewiß nicht mehr von dem eigenen Verdienste seine Rechtfertigung erwartet, sondern von der Gnade des Allheiligen, als in solcher Anerkennung und solchem Streben der ganze Mensch in seiner größten Tiefe sittlich veredelt wird, so daß die Gerechtigkeit vor Gott, d. h. alle Tugend fortan aus dem Glauben kömmt, wie daraus sogleich wahre Tugend folgen muß." — Die Verkennung der Wahrheit und Göttlichkeit der paulinischen Lehre vom Glauben aber soll zwei Gründe haben: 1) den Gebrauch des Worts: Glauben, welches man häufig als Fürwahrhalten nahm, 2) die Hülle, in der sie erscheint, daß Paulus jene Gesinnung durchaus auf den versöhnenden Tod Christi beziehe; was, unbeschadet der Wahrheit seines Grundgedankens, als unrichtig anzusehen sey, aber aus der jüdischen Sühnopfer-

theorie begreiflich. — Die Bedeutung Christi aber soll darin liegen, daß es durch ihn der Menschheit im Ganzen wie im Einzelnen zum Bewußtseyn gebracht worden, daß sie der Vergebung bedürftig sey. — Die Lehre von einem stellvertretenden Opfer, welche Paulus in vollem Ernste nach der sinnlichen und durchaus nur anthropopathischen jüdischen Zeitvorstellung vortrug (?!) soll nach Wegscheider mit einer würdigen Idee von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt durchaus unvereinbar, ja selbst der ausdrücklichen Lehre Christi zuwider seyn (Matth. 9, 13. dazu Joh. 4, 23. ?!) und also für uns nicht als göttliche Offenbarung gelten können. Die tiefere Wahrheit soll die seyn, daß die Menschheit vor Gott sündig sey, und eine Vergebung bedürftig, und daß Christus nun als Erlöser von Sünde und Irrthum a) erschienen sey, und daß nun, wer wahrhaft an ihn glaubt, d. h. in demüthiger Erkenntniß seiner Unvollkommenheit seine Lehre annimmt, darnach lebt, und ihren Verheißungen traut, sich einer wahren Versöhnung mit Gott und wahrer Vergebung von ihm getrösten dürfe (zu 3, 25 ff.). — In der schwierigen Stelle 5, 12 ff. findet der Verf. eine Collision zwischen der jüdischen Meinung, daß die Menschen fortwährend um des ersten Vergehens willen dem θάνατος unterworfen seyen, eine Ansicht, die dem Paulus willkommen seyn mußte, der das Verdienst Christi recht hervorheben wolle, und zwischen der eignen Ansicht des Paulus, daß alle Menschen durch ihre Sünde sich

---

a) Dieß ist er nach S. 273 f. insofern, als Gott ihn 1) die reinere Erkenntniß Gottes und seiner Heiligkeit, und daß der Mensch auch heilig werden solle, verkünden, 2) als fleckenloses Opfer für die Sünden der Menschen sterben ließ, d. h. die Wahrheit seiner Lehre von der Sündigkeit der Menschheit vor Gott und der Nothwendigkeit der Buße und Versöhnung mit dem Vater auch durch seinen Tod besiegeln ließ, damit durch den Glauben an ihn die Menschheit wirklich mit Gott versöhnt und geheiligt werde ꝛc.

selbst Strafe verdient hätten, welche Ansicht in dem Satze: „ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον" sich ausspreche. Er meint, der Apostel sey vielleicht sich selbst nicht recht klar gewesen, wofür ihm die Form nicht nur der V. 12—14., sondern auch des ganzen folgenden Abschnitts zu sprechen scheint. — Unsers Bedünkens würde es einem beginnenden Exegeten besser anstehen, zu bekennen, daß er den Zusammenhang noch nicht durchschaue, als geradezu, und sey es auch mit einem „vielleicht," eine solche gräuliche Verwirrung und einen so grellen Widerspruch dem großen, auch als religiösen Denker ausgezeichneten Apostel zuzuschreiben. Aber es ist leichter, von Demuth und demüthigem Glauben als dem Kerne des Christenthums zu reden, als selbst auch nur einige Bescheidenheit gegenüber dem Manne zu beobachten, der über die στοιχεῖα τοῦ κόσμου gewiß mehr hinaus war, als Viele, die ihn im Dünkel der Aufklärung unserer Tage als einen in den krassesten jüdischen Zeitmeinungen befangenen tief unter sich sehen.

Uebrigens ist der scheinbare Widerspruch durchaus nicht unlösbar, und die Lösung könnte wohl darin gefunden werden, daß mit ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον nicht der eigentliche Grund des θάνατος selbst angegeben würde, der schon durch „καὶ οὕτως" angedeutet ist, sondern die Bedingung der Anwendung jener in Adams Sünde begründeten Strafe auf die πάντες. Es wäre dann eine beiläufige Aeußerung über die factische Voraussetzung der empirisch vorliegenden allgemeinen Verbreitung des Todes. Der Nachdruck aber würde auf dem „καὶ οὕτως" liegen, welches auch in V. 13 f. erläutert würde. „Und so, d. h. demzufolge, daß durch die Abweichung des Einen von der ihm gegebenen göttlichen Lebensordnung die ἁμαρτία, d. h. Schuld und Strafwürdigkeit mit sich führende Abwendung von Gott in die menschliche Welt hereinkam, und durch diese dann der Tod, hat sich der Tod über alle Menschen verbreitet, sofern alle gesündigt haben." — Wie dem

aber auch sey, so müssen wir jedenfalls das Verfahren des Verf. für ungehörig erklären. — Dieß gilt auch noch von der Art, wie er die Erwählungslehre K. 9—11. erörtert, und aus der Hülle derselben den Wahrheitskern löst (S. 367 ff.). Zuerst soll der Apostel die strengste Prädestination vortragen, was nur dogmatische Befangenheit verkenne. Diese der Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe Gottes, wie Paulus selbst sie lehre, ganz widersprechende Ansicht aber, auf die ihn sein Zweck hingeführt, in die er im dialektischen Eifer hineingerathen, gebe er hernach wieder auf, indem er die Schuld der Juden selbst hervorhebe, und die Bestimmung aller Menschen zum Heile lehre. Was der Verf. sodann als Kern der paulinischen Lehre von der Erwählung angibt, ist richtig, wenn auch nicht erschöpfend, aber die Behauptung eines so baaren Widerspruchs, worin er mit sich selbst seyn soll, wird sich, als nicht gehörig begründet, gar wohl nachweisen lassen, wozu jedoch hier der Raum gebricht. — Aus diesem Verfahren ist aber nun auch begreiflich, wie der Verf. so leicht über den schwierigsten Theil des 9. Kap. hinweg kam. Bei großen Geistern Widersprüche finden, zumal da, wo sie mit mächtiger innerer Erregung durch ein Gebiet sich bewegen, welches die schwierigsten Probleme für die christliche Speculation darbietet, ist gar leicht; und wir müssen es auch hier als einen Hauptfehler des in mehrfacher Hinsicht nicht geringe Leistungen versprechenden Verf. erklären, daß er Schwieriges, zumal im Gebiete der Dogmatik und Speculation so gar leicht nimmt, und sich oft gebärdet, als ob er der Mann wäre, der ohne Mühe Zweifel löse, Schwierigkeiten entferne, welche den gründlichsten Forschern bis auf unsere Tage große Mühe gemacht haben, und noch machen. Wir können das nur als ein Zeichen der Oberflächlichkeit erkennen, und fürchten, daß Hr. Dr. Köllner, wenn er bei dieser Weise beharrt, in keinem Gebiete das leisten wird, wozu er wohl die Fähigkeit in sich haben dürfte.

Wenden wir uns nun wieder zum Reiche'schen Commentare, so geht, wie gesagt, der Verf. im Grunde von demselben theologischen Standpunkte aus, wie sein jüngerer College, und zuweilen, wie bei der Erwählungslehre, stellt er auch ähnliche Behauptungen hin; aber er verfährt durchaus gründlich, und nimmt die Sache nicht von der leichten Seite; und so oft er auch Irriges bei dem Apostel zu finden meint, und dieß offen herausstellt, so ist er doch nicht so geneigt, immer gerade die krasseste Ansicht bei Paulus zu finden, wie dieß bei Köllner nicht zu verkennen ist, der jedoch, indem er, darin Rückert ähnlich, vor nichts zurücktritt, öfters auch das Richtigere trifft, als Reiche, dem noch etwas von einem gewissen Moderantismus anzukleben scheint, der ihn zuweilen unwillkürlich von Anerkennung eines der älteren Orthodoxie mehr oder weniger entsprechenden Sinnes zurückhält.

Daß bei dieser Beschaffenheit der vorliegenden Commentare dem oben geäußerten Wunsche nicht Genüge geschehn, ist einleuchtend; womit aber der Werth derselben, besonders des Reiche'schen, keineswegs in Abrede gestellt wird. Denn 1) hat dieser als Repertorium seinen unleugbaren Nutzen, und der Verf. hat in dieser Hinsicht mit ungemeiner Sorgfalt a) und mit solchem alles umfassenden Fleiße gearbeitet, daß er sich's nicht verdrießen ließ, eine Menge von Dissertationen über einzelne Stellen durchzugehen, aus welchen nach seiner Versicherung Vieles, besonders aber Genauigkeit und Methode zu lernen ist. 2) Aber auch abgesehen von der überaus vollständi-

---

a) Diese Sorgfalt hat sich jedoch leider auf einen Punkt nicht erstreckt, nämlich auf die Zahlangaben in den citirten Stellen. Hier wimmelt es auf eine unverantwortliche Weise von Fehlern, die Vieles unbrauchbar machen, und denen auch kein Druckfehlerverzeichniß abhilft, welches freilich viele Seiten einnehmen müßte, wenn es einigermaßen vollständig seyn sollte.

gen Sammlung fremden Materials hat er seine nicht zu verkennende Verdienste in dem, was er von sich selbst hinzugethan, und sowohl für die Bestimmung der Bedeutung der Worte, als für die Ermittelung des richtigen Zusammenhangs der Sätze und Perioden, wie der größeren Abschnitte ist von Reiche, wie auch theilweise von Köllner, viel Rühmliches geleistet, wenn es gleich an mißlungenen Versuchen natürlich nicht fehlt. Am wenigsten dürfte Reiche den Apostel da gefaßt haben, wo die großen anthropologischen Fragen, die Lehren von Sünde und Gnade, von Gesetz und Evangelium besprochen werden. Hier ist er in pelagianischen Voraussetzungen festgebannt, die ihn unsers Erachtens unfähig machen, wie die Lehre des Paulus, so die darin wurzelnde Ansicht der evangelischen Theologie zu verstehen und zu würdigen. Und darüber kommt denn gar viel Räsonnement vor, womit er seine Leser nicht wenig ermüdet, da er sich viel wiederholt und in einer gewissen Breite hinbewegt, die an die weitläuftigen Expositionen des Hrn. Dr. Paulus erinnert, wiewohl Reiche ungleich fließender, natürlicher und durchsichtiger schreibt. — Er bestreitet auf's eifrigste die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen, und seiner Untüchtigkeit zum wahrhaft Guten, so wie des Unvermögens des Gesetzes zur Verwirklichung des Guten. Paulus soll nur von der wirklichen Sünde der Juden und Heiden, und ihrer auf schlimmer Gewöhnung, eingewurzelten Vorurtheilen u. dgl. beruhenden sittlichen Untüchtigkeit reden, und von der Unzulänglichkeit des mosaischen Gesetzes bei dieser Lage der Sache; das Evangelium sey nur ein relativ wirksameres Hülfsmittel, und daher alle Aussprüche des Apostels, welche mehr aussagen, oder auszusagen scheinen, nur comparativ zu verstehen, oder als durch den nächsten Zweck seiner Exposition herbeigeführte hyperbolische Aeußerungen zu betrachten. Von der totalen inneren Umwandlung durch den göttlichen

Geist und dem daraus sich ergebenden Geistesleben, wo der göttliche Wille in das Innere aufgenommen ist, und als lebendiger Trieb des Guten sich erweist, von dem wesentlichen Unterschiede dieses Zustandes und des gesetzlichen, wo jener Wille dem Gott entfremdeten, oder noch nicht mit Gott innerlich geeinigten, als ein fremder gebietend entgegentritt, und in der noch herrschenden sinnlich-selbstischen Art eine Hemmung findet, von diesem und ähnlichem scheint er nicht viel wissen zu wollen, und das wahre Verhältniß des natürlichen und des wiedergebornen Menschen zu verkennen. Wenn der Verf. in dieser Beziehung im vollen Lichte der evangelischen Wahrheit stände, so wäre Manches in seinem Buche weggefallen, und man könnte wie mehr Freude daran haben, so noch mehr Nutzen daraus schöpfen. Wie viel ihm bei dieser seiner inneren Stellung Kap. 5—8. zu schaffen machen, kann schon daraus erhellen, daß die Erklärung und Erörterung des Inhalts dieser Kap. nicht weniger als 432 Seiten füllt, mehr als die Hälfte des der Auslegung des Ganzen gewidmeten Raumes, die des 7ten allein 136 Seiten. Viele dieser Erörterungen reizen aber dazu, die Sache auf's neue in's Licht zu setzen, und mit Beseitigung manches weniger Wesentlichen und Haltbaren in den Gegenstand tiefer einzudringen, und seine wesentliche Wahrheit von neuen Seiten und mit neuen Gründen darzuthun. Auch insofern wird ein nicht geringer Nutzen daraus hervorgehen; und wenn der Verf. manche Schwäche der antipelagianischen Lebensansicht aufgedeckt haben sollte, so wird er auch dadurch nur zur wahren Befestigung dieser Ansicht behülflich seyn, und die eigentliche Meinung des Apostels wird als wesentlich antipelagianisch nur um so klarer hervortreten. Als solche erscheint sie auch durchaus in der hierin einfacher und richtiger zu Werke gehenden Auslegung von Köllner. — Wie sehr überhaupt bei in der Hauptsache gleicher Grundrichtung beide oft im Einzelnen auseinan-

dergehen, kann schon aus dem bisher Bemerkten geschlossen werden. Wir machen namentlich beispielsweise noch auf Eines aufmerksam, wo dieß sehr grell hervortritt. Nach Köllner ist es paulinische Lehre, daß der Sieg der Sünde im Körper, oder in der Sinnlichkeit sey, worin er sich an Rückert anschließt. Daher versteht er unter σῶμα τῆς ἁμαρτίας 6, 6. den sündhaften menschlichen Körper selbst; unter σῶμα τοῦ θανάτου τούτου (V. 24.) den Körper, der solches Elend bereitet; und die σάρξ 7, 15 ff. und anderwärts ist ihm durchaus die Sinnlichkeit, σαρκικός oder σάρκινος 7, 14. = sinnlich, niederen Trieben unterworfen. — Dagegen Reiche es durchaus nicht gelten läßt, daß diese Idee paulinisch oder überhaupt neutestamentlich sey. Ihm ist σάρξ 8, 12. und anderwärts, wo von einem ζῆν κατὰ σάρκα, ἐν σαρκί ꝛc. die Rede ist, das sündliche Leben, ohne Rücksicht auf dessen Quelle oder Sitz, σάρκινος 7, 14. unsittlich, sündlich, das ἐν τῇ σαρκί μου 7, 18. bezeichnet den Juden der Erscheinung, der als im Zustande der Sünde befindlich, gemäß der gewählten allegorischen Darstellung, als der schlechtere Theil, als das Fleisch, des abstracten Subjects der jüdischen Menschheit dargestellt wird. Das τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας 6, 6. ist ihm die Sünde selbst, welche gleichsam als Ungeheuer, mit einem Leibe vorgestellt wird, um das Bild von der Mitkreuzigung unserer Sünde durchzuführen. Auf ähnliche Weise wird von ihm das σῶμα τοῦ θανάτου τούτου 7, 24. erklärt.

Ueber den paulinischen Begriff der πίστις, der δικαιοσύνη, und des νόμος hatte Reiche besondere Excurse versprochen, der Raum gestattete ihm aber nicht mehr, sein Versprechen zu erfüllen, und er findet es nun auch zweckmäßiger, diese, nebst den übrigen auf den gesammten Lehrbegriff des Apostels sich beziehenden Excurse dem letzten Theile des Werkes (der Erklärung der sämmtlichen paulinischen Briefe) beizufügen. Ueber δικαιοσύνη θεοῦ er-

klärt er sich näher zu 1, 1., und nach Widerlegung der Ansicht, die darunter eine göttliche Eigenschaft versteht, stimmt er denen bei, welche es von einem Zustande des Menschen nehmen, und θεοῦ von der göttlichen Causalität, also: ein Zustand, der von Gott hervorgebracht oder verliehen wird. Diesen Zustand aber erklärt er näher dahin, daß es nicht ein innerer ist, Rechtschaffenheit, Tugend, oder auch δικαιοσύνη metonymisch Weg, Art und Weise hiezu zu gelangen; sondern ein Verhältniß des Menschen zu Gott, Gerechtigkeit im gerichtlichen Sinne, also mit Rücksicht auf begangene Sünden und verdiente Strafe — Begnadigung, Zustand und Verhältniß des Begnadigten. Darin hat er unstreitig das Richtige getroffen. — Auch Köllner erklärt die δικαιοσύνη θεοῦ von einem Zustande des Menschen, aber sie ist ihm das Rechtseyn vor oder bei Gott, und er gibt der ersteren von Reiche verworfenen Modification dieser Ansicht den Vorzug. — Die πίστις ist nach Reiche (zu 1, 5.) „gläubige Annahme des Inhalts der Heilsbotschaft auf das Wort der Glaubensboten, doch nicht ohne Prüfung und Nachdenken, geistigsittliches Ergreifen des Seyns und der Erscheinung Christi in ihrer religiösen Bedeutung. Auch die christliche πίστις ist eine Bestimmtheit des Vorstellungsvermögens. Die allgemeinen und besonderen sittlich-geistigen Dispositionen und Thätigkeiten, welche zur Erzeugung und normalen Wirksamkeit des christlichen Glaubens erforderlich sind, gehören nicht zu ihrem Begriffe, so wenig als ihre Wirkungen." — Aber widerspricht dieß nicht der Definition, daß die gläubige Annahme, das sittlich-geistige Ergreifen doch nicht Act des bloßen Verstellungsvermögens seyn kann? Man merkt hier eine gewisse Unsicherheit durch.

Beide Verf. schicken die Einleitung voran, nach der älteren, von Rückert aufgegebenen, Weise, Reiche S. 1—106., Köllner S. XXVII—LXXX. Der erstere handelt vor allem von der Integrität und Einheit des Br.,

da diese bei allen folgenden Untersuchungen vorausgesetzt werde. — §. 1. S. 1—20. Die Doxologie 16, 25 ff. wird für unecht erklärt, aber die Ansichten von Heumann, Semler u. a., welche die Einheit des Br. bestreiten, werden zurückgewiesen. — Hierauf wird die Echtheit §. 2., die Ursprache des Br. §. 3., Zeit und Ort der Abfassung §. 4. besprochen (Korinth Ap. 20, 3.); sodann ist §. 5. von der Bestimmung des Briefs und von der römischen Gemeinde die Rede. Hier werden alle näheren Bestimmungen über die Entstehung derselben, ihre Schicksale, ihren sittlich-religiösen Zustand als unsicher abgewiesen. Der folgende §. 6. legt den Inhalt und die innere Oekonomie des Briefs dar. Die Folgerungen aus dem Inhalte besonders des paränetischen Theils auf den Zustand der Leser werden für unbegründet erklärt. (Auch hier ist Köllner, und wohl mit Recht, anderer Ansicht.) Im Ganzen wird der Inhalt des Br. als apologetisch-polemisch-paränetischer bezeichnet. Der Apostel sucht die Nothwendigkeit einer Begnadigung, und die Gotteswürdigkeit und Wohlthätigkeit der christlichen Begnadigungsanstalt darzuthun. Die Polemik sey dieser apologetischen Tendenz untergeordnet, als negative Begründung derselben, und sey mehr praktisch als theoretisch. Der abhandelnde Theil enthält eine Reihe von apologetisch-polemischen Betrachtungen über die christliche Heilsanstalt, an sich und in ihrem Verhältnisse zu der damaligen Menschheit nach ihrem sittlichen und religiösen Zustande. In seiner Art umfassender sey der paränetische Theil, indem er in kurzen, scharfen Zügen den ganzen Kreis des christlichen Sinnes und Lebens umschreibe. Die Sonderung dieser didaktischen Epistel in den abhandelnden (1, 16 — 11, 36.) und ermahnenden Theil, und ein gewisser stetiger Gedankennexus im Abhandelnden, gebe dem Ganzen den Anschein vorherbedachter Disposition; aber die Wiederholungen, Untersuchungen rc. zeigen deutlich, daß der Ap. sich dem augenblicklichen Ge-

dankenlaufe überlasse, nur lockendere Hauptideen festhaltend, auf die er immer wieder zurückkomme.

Ueber Veranlassung und Zweck (§. 7.) erklärt der Verf. sich dahin, daß bloß die Wichtigkeit der römischen Gemeinde ihn zum Schreiben bestimmt, und daß sein Zweck Belehrung und Stärkung im Glauben gewesen: „Er wolle die römischen Christen durch Betrachtungen über die Nothwendigkeit und Herrlichkeit der Heilsanstalt, welche das Evangelium verkündige, über ihre Gotteswürdigkeit und Vereinbarkeit mit der früheren Offenbarung, wie auch über die traurigen Wirkungen des heidnischen Aberglaubens und des von der Sünde gemißbrauchten Gesetzes, im Gegensatze gegen das ideale Geistesleben des wahren Christen, in ihrem neuen Glauben befestigen, und zur allseitigen Gestaltung des christlichen Ideals auffordern und ermuntern." Nach dieser positiven Darlegung werden die sonstigen Ansichten widerlegt. — Die übrigen §§. der Einl. handeln von dem Charakter und Werthe des Briefs §. 8., und von der Literatur §. 9. Ueber das Erstere wird viel Treffendes und Schönes gesagt; dem paränetischen Theile aber wird ein mehr allgemeiner und absoluter Werth zuerkannt, als dem apologetisch-polemischen. Vieles ist hier dem Verf. von blos localer und temporeller Bedeutung, wie aus dem früher Bemerkten hervorgeht. — Die Literatur endlich wird in 4 Perioden getheilt: 1) Kirchenväter (denen keine große Autorität einzuräumen ist, aus deren sämmtlichen Werken aber die exegetische Tradition der 6 ersten Jahrhunderte mit Kritik in zweckmäßiger Auswahl zusammengestellt werden sollte); 2) Mittelalter (bei den Scholastikern wieder Spuren von exegetischem Talente, Tiefsinne und Originalität; vorher geistlose Compilation rc.); 3) neuere Zeit bis Mitte des vor. Jahrh.; 4) neueste Zeit. Ueber diese beiden sagt der Verf. manches Wahre in treffender Kürze.

Einen anderen Gang in der Einleitung nimmt Köll-

ner. A. Ueber die römische Gemeinde. §. 1. die inneren Verhältnisse derselben (ob die röm. Christen kirchlich organisirt waren, was Reiche annimmt, wird unentschieden gelassen). Der praktische Theil auf wirkliche Mißverhältnisse bezogen, der dogmatische als ganz allgemein betrachtet (?). §. 2. Stiftung der Gemeinde (Petrus wohl nie in Rom; der Same des Evangeliums von frühe an auf verschiedenen Wegen dahin gebracht, von Schülern des Paulus gepflegt). B. Ueber den Brief selbst. 1) Echtheit, 2) Veranlassung (Pauli apostolischer Eifer und Nachrichten über den besonderen Zustand der Gemeinde) und Zweck (s. Predigt des Evangeliums von Christo selbst zur Läuterung und Befestigung der Gläubigen und zur Gewinnung neuer Glieder Kap. 1—11.); 2) will er allen Mißverständnissen in der röm. Gemeinde selbst durch Lehre und Ermahnung begegnen (Kap. 1, 2 ff.). 3) Anlage und Inhalt (dem Zwecke ganz entsprechend). 4) Dogmatischer Werth (absolut, wenn nur der Kern aus der Hülle gelöst wird). 5) Styl und Eigenthümlichkeiten (Ton, äußerer Ausdruck, Methode, scharfes dialektisches Moment, verbunden mit stark hervortretendem Gefühle). 6) Zeit, Ort (wie Reiche) und Art der Abfassung (16, 22.). 7) Ursprache. 8) Einheit des Briefs (Vertheidigung der Doxologie gegen Reiche). C. Die wichtigsten Auslegungen (Titel, ohne Charakteristik der Einzelnen oder der Perioden, deren 4 aufgeführt werden, wie bei Reiche).

Wir schließen diese Anzeige, in der wir, wenn der Raum es gestattete, uns noch gerne über manches Einzelne verbreiten, und sowohl besonders Gelungenes als Verfehltes vorführen möchten, mit der aufrichtigen Erklärung, daß wir durch diese Commentare die Exegese von ihrer grammatisch-historischen Seite wirklich gefördert glauben, und daß beide in Verbindung mit einander und mit dem Rückert'schen und Tholuck'schen in dieser Hinsicht alle anderen fast entbehrlich machen, und alles nöthige und wün-

schenswerthe darbieten, daß aber die Aufgabe der höheren theologischen Vermittlung durch diese Auslegungsversuche der positiven Lösung nicht näher gebracht, sondern das Bedürfniß einer solchen nur noch dringender gemacht worden ist. Nach unserem Dafürhalten gehört zu den höchsten Aufgaben unserer Zeit eine Exegese, welche die Einseitigkeiten des kirchlich-dogmatischen, des grammatisch-historischen und des philosophischen Elements überwunden hat, in welcher alle diese Momente sich lebendig durchdringen. Je mehr es aber dahin kommt, daß nicht die bloße, durch Zeitmeinungen eigener oder fremder Erfindung bestimmte, Subjectivität das Schriftwort deutet, sondern der in der Kirche waltende objective, aber den Subjecten sich mittheilende, Geist der Wahrheit selbst es erklärt, der denn auch die vorhandenen Ausleger aller Zeiten und Richtungen jeden nach seiner Gabe prüfend benutzen, und das in ihnen zerstreute Wahre zur höheren Einheit verbinden lehrt, desto reiner und tiefer wird auch die Einsicht in die sprachlichen und historischen Momente der h. Schriften; und dieß ist es, wornach wir vereinigt hinstreben sollen, damit der Leib Christi wachse in Erkenntniß der Wahrheit, die zur Gottseligkeit führt.

Prof. Dr. Kling.

---

## 2.

Die Geschichte der Auferweckung des Lazarus. Leben und Tod im Lichte der göttlichen Offenbarung, dargestellt in Betrachtungen und Gesängen, von Dr. Wilhelm Hülsemann, evang. Pfarrer in Elsey, Schulinspector und Direct. des literar. Vereins der Grafschaft Mark. Leipzig bei Köhler, 1835.

---

Die Geschichte der Auferweckung des Lazarus von Bethanien ist so unerschöpflich, daß, wie oft sie auch schon in

Predigten und Erbauungsschriften ascetisch bearbeitet worden, sie doch immer der frommen Betrachtung neue Seiten, und der Erbauung neuen Stoff darbietet. Troschel und Ewald, Hanstein, Dräseke, Zimmer u. A. haben Jeder in seiner Art Werthvolles, und besonders die beiden Letzteren Treffliches über sie mitgetheilt. Auf eine sehr würdige Weise schließt sich der, als Erbauungsschriftsteller und geistlicher Liederdichter bereits rühmlichst bekannte, Herr Pastor Hülsemann diesen Vorgängern an. Nach der Zueignung an Herrn G. K. R. Dr. Schwarz in Heidelberg, wurde der Entschluß zur Ausarbeitung der vorliegenden Schrift durch eine mündliche Unterhaltung des Herrn Verfassers mit jenem ehrwürdigen Gottesgelehrten veranlaßt, in welcher der Verklärten gedacht wurde, die in Christo das Leben gefunden. Den Gesichtspunkt, aus welchem er das hier behandelte Factum aufgefaßt hat, und den Hauptzweck seiner Arbeit spricht die Vorrede aus. „In keiner Wunderthat des Erlösers erblicken wir so viele Strahlen seiner göttlichen Herrlichkeit vereinigt, als in der Geschichte der Auferw. des Laz., welche daher mit Recht von der christlichen Kirche seit ihrer Gründung als die Krone der Wunder des Herrn betrachtet und geehrt wurde. In ihr sehen wir nicht allein in einfachen und lebendigen Zügen das Bild der Sünde und des Todes, sondern auch den, der von der Sünde und vom Tode errettet, in unbewölkter Klarheit. Hier entfaltet sich nicht blos das natürliche Herz in seinen Gebrechen, sondern auch das von der Liebe Christi berührte und durchdrungene Herz in seinen erneuten göttlichen Empfindungen und Gesinnungen des Glaubens. Hier offenbart sich uns nicht nur die durch die Sünde der Menschen bewirkte Selbstsucht in ihren zerstörenden Kräften der Auflösung des Heiligen, sondern auch die göttliche Liebe, durch die sie umgewandelt wird, und alle Kräfte in einem richtigen Ebenmaaße nach dem Bilde der Vollendung an-

geregt und entwickelt werden. Wir schauen hier nicht bloß die Schicksale der Menschen, sondern auch den Herrn, der sie leitet zu seiner Verherrlichung. Uns ergreift hier nicht allein der Schrecken des Todes und der Verwesung, sondern auch die unendliche Macht des Erlösers, welche uns der Macht des Todes und der Verwesung entreißt, und uns in das Reich eines unvergänglichen Lebens erhebt — kurz, wir erblicken die Wendepunkte der Menschheit, Leben und Tod, in einem Lichte, in welchem wir selbst lebendige Zeugen werden von der Macht der Sünde und der Erlösung durch J. C. Was ich darin gesehen und was mein Herz dabei empfand, das habe ich zum Theile in den folgenden Betrachtungen und Liedern ausgedrückt, um es den Freunden christlicher Erbauung als ein kleines Geschenk der Liebe darzubringen." — An die einzelnen Abschnitte der Textesgeschichte, zuweilen an einzelne Verse, reihen sich die Betrachtungen an. Es werden aber in denselben auch manche Wahrheiten zur Sprache gebracht, die „nicht in dem Buchstaben dieser Geschichte gegeben sind, aber sich in dem geistigen Bereiche derselben, in ihrem gegenseitigen inneren Zusammenhange, in ihrer Klarheit und Heiligkeit darstellen, und sich aus der Wunderthat des Herrn wie die Zweige aus einem Kern und Stamme entwickeln." Ref., der nicht sowohl eine ausführliche Beurtheilung, als eine bloße Anzeige der ungemein schätzbaren Schrift, und eine Einladung zum eigenen Genusse derselben bezweckt, will den Inhalt der Betrachtungen angeben, und wo es nöthig ist bemerklich machen, wie sie aus dem Text abgeleitet oder ihm angeknüpft sind.

1) Betr. Bethanien, nach V. 1—3. Hier wird der Leser auf den Schauplatz der Geschichte versetzt, und mit Lazarus, mit seinen Schwestern, mit ihrem Verhältnisse zu dem Erlöser bekannt gemacht. — 2) Bethanien ist jedes Haus, worin Christus Aufnahme findet, und die Hausgenossen vereint. Wir thei-

len den Anfang zur Probe mit: „Das höchste Glück, das einer Familie zu Theil werden kann, hatten Laz., Maria und Martha gewonnen durch die Gemeinschaft, worein (in welche) Christus mit ihnen getreten war. Sie hatten in ihm den Erlöser gefunden, der ihre Herzen von der Herrschaft und den Strafen der Sünde befreite, der die Zuversicht des Glaubens in ihnen weckte und nährte, der ihnen seine göttliche Liebe offenbarte, ihre Herzen zur Gegenliebe entflammte, und ihnen durch den Reichthum seiner Gnade den reinsten Quell himmlischer Segnungen öffnete. Auf Ihn waren nur ihre Herzen gerichtet. Sein Leben wurde vor ihrem Blicke des Glaubens enthüllt, und je klärer es ihnen wurde, desto mehr erkannten sie in demselben die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, desto mehr eigneten sie sich dieselbe zu, desto tiefer prägten sie sich sein Bild des hohen göttlichen Lebens ein, desto fester wurde das Band gezogen, das sie mit ihm und unter einander vereinigte. Sie liebten sich nun nicht allein als Glieder einer Familie, als Geschwister, sondern als Geliebte des Herrn, die von Einer Wahrheit erleuchtet, von Einer Liebe belebt, von Einem Geiste regiert werden ꝛc. Die Stunde war gekommen, worin es sich zeigen sollte, was die vom Herrn angefachte Liebe vermochte, die Stunde der Trübsal, worin die Schwestern mit dem Bruder beweisen sollten, ob das Herz sich mit dem höchsten Vertrauen zu den Menschen oder zu dem Herrn neige, ob es immer noch zwischen Furcht und Hoffnung wanken, oder in dem Herrn als dem Mittelpunkte ihres Lebens die feste Ruhe finden könnte, ob ihr Glaube ein wahres, das ganze Herz bewegendes, Leben, oder nur eine menschliche Meinung, ein Erzeugniß der Phantasie, ein Traumgebilde des Lebens sey. Die gewohnte Beschäftigung wurde gestört. Die Lebenssonne, die bisher so freundlich in das Haus gestrahlt hatte, wurde umwölkt. Maria's Bruder, Lazarus, ward krank. Daß hier nicht beide Schwestern genannt werden,

sondern Maria besonders hervorgehoben wird, geschieht nicht ohne Ursache. Sie hatte das reichste Gemüth, das tiefste Gefühl, die innigste Liebe: darum bezeichnet uns ihr Name den tiefen Schmerz der Seele über die Leiden des Bruders, der unaussprechlich ist, während Martha ihn auch empfand, aber nach der ihr eigenthümlichen Lebhaftigkeit ihn auszudrücken vermochte. Beide Schwestern sind in inniger Liebe vereinigt. Sie kennen keinen besseren Freund, als den Herrn. Sie wissen keinen Andern, zu dem sie ihre Zuflucht nehmen könnten rc. Weder die Krankheit des Bruders, noch die Entfernung des Herrn hemmt ihre Zuversicht der Hoffnung und Liebe. Sie senden zu ihm und lassen ihm sagen: Herr, siehe rc. Sie nennen nicht den Namen des Bruders; es ist ihnen genug, daß der Herr ihn kennt, ihn in sein Buch des Lebens geschrieben hat. Sie gründen nicht die Bitte auf die Liebe, die der Bruder hat, sondern auf die Liebe, die der Herr zu ihm hat. Sie können nicht aussprechen die Bitte ihres Herzens, daß er komme. Ihre Zuversicht, daß er komme und helfe, ist so groß, daß sie nur ausdrücken ihre Noth. Alle Keime eines höheren Lebens sind hier, obgleich es stürmt im Erdenleben, in voller Blüthe: da ist kein Zagen und Wanken, da ist ein unmittelbares Bewußtseyn der Liebe, die der Herr gegen die Seinen hat. Da ist ein frohes Vertrauen auf die Hülfe des Herrn. Da ist das Gebet der innigsten Liebe, der Demuth und der Zuversicht, welches die leidenden Schwestern vereint für den kranken geliebten Bruder. Da ist im tiefsten Schmerze die heiligste Sehnsucht, in der Krankheit des Leibes der Seele Gesundheit. Da geht die Morgensonne auf aus der Nacht. — Was ist das Unscheinbarste und doch Bedeutendste im Leben, das Verborgenste und doch das Oeffentlichste, das Stillste und das Lauteste? Die Familie. Klein und gering scheint der Kreis ihres Wirkens, nur in dem engen Raume des Hauses beschränkt, und doch geht aus den

Familien das Leben hervor, welches das Vaterland bewegt. Verborgen wird hier der Keim des Verderbens gepflanzt in den Geschlechtern; aber er blüht, und es reift die giftige Frucht, die Tausenden tödtet das Leben. Verborgen von der Hand der geheiligten Liebe wird der Keim des Glaubens in den Familien gepflanzt und gepflegt; aber die Segensfrucht reift im öffentlichen Leben, und nährt Tausende nah und fern." Nun wird gezeigt, wie nöthig es sey, daß der Herr aufgenommen werde in die Familie, und wie er in das Haus komme vermittelst seines göttlichen Wortes und durch's Gebet.

3) Die Absicht Gottes bei unseren Leiden ist die Verherrlichung Christi, des Sohnes Gottes V. 4, 5. — 4) Die Weisheit und Liebe des Herrn bei Verzögerung seiner Hülfe V. 6. Durch Zögerung übt er im Gebet, in der Selbstverleugnung, und zögert mit der Hülfe, damit er in der Gewährung derselben um so mehr seine Gnade verherrliche. — 5) Die göttliche Wirksamkeit des Herrn in seinem Berufe V. 7—10. — 6) Der Herr kommt (kennt?) und ordnet unsere Tage V. 11—13. — 7) Die erziehende Liebe des Herrn. Angeknüpft an den Umstand, daß Jesus seinen Jüngern nicht gleich heraussagt: Lazarus ist gestorben, sondern vorerst nur: Lazarus schläft. — 8) Der Tod des Christen, ein Schlaf bis zum Morgen der Auferstehung. „Im Schlaf erneuert uns unbewußt Gottes Geist im Verborgenen die Kräfte unseres Körpers, daß er am Morgen wieder gestärkt erwacht und zur Ehre des Herrn wirken kann. So wirket mit schöpferischer Thätigkeit der Geist des Herrn in der Werkstätte unserer Grabeskammer, daß die Elemente, die zur Erde gehören, wieder zu ihr übergehen, der Keim des unvergänglichen Leibes von dem Drucke der Erde befreit werde, Leben erhalte, und am Morgen der Auferstehung durch das Wort: es werde! aus der Erde emporbringe und sich entfalte, um dem verklärten Geiste ein neues

Werkzeug zu werden in der Stadt Gottes, in den Hütten der Gerechten." — 9) Nur durch Kampf zum Siege V. 12, 13. „Die Jünger wollen den Herrn von der gefahrvollen Reise nach Judäa zurückhalten: stellt sich der Schlaf ein bei dem Kranken, nun so ist das Zeichen der Besserung da, und es ist nicht nöthig, daß Du in das Land ziehest, wo man Dich steinigen wollte; so sprachen sie, doch irrten sie sich in ihrer guten Meinung; denn der Schlaf ist oft sowohl ein Vorbote des Todes, als ein Zeichen der Besserung. Weil sie sich aber an die irdischen Erscheinungen, an das Aeußere hielten, hatten sie das große Wort: Lazarus unser Freund —— auferwecke, nicht erfaßt in seinem tiefen Sinne; so irrten sie sich. Also geht es mit uns armen Menschen, wenn wir blos unsern Verstand richten auf die äußeren Merkmale, wenn wir noch nicht gewohnt sind, auf die unsichtbare Führung des Herrn unser Glaubensauge zu richten; dann stehen wir ängstlich am Scheidewege, und suchen Gründe auf, warum wir nicht mit dem Herrn ziehen mögen, um desto ruhiger zurückbleiben zu können, um desto sicherer zu seyn, und in unserer gewohnten Weise zu leben. Ach, der Weg der Trübsal ist für uns immer beschwerlich. Sollen wir die Gefahr der Verfolgung und der Schmach leiden, so bleiben wir gerne zurück, und suchen Gründe auf, die uns beruhigen. So verleugnen wir den Herrn, und wähnen, es würde doch besser in der Welt, wenn wir auch nicht von ihm zeugten. Nein, also ist es nicht; wir müssen hinaus; wir müssen mit Jesu ziehen, —— nicht etwa, weil wir in uns so stark sind, in eigener Kraft stehen, sondern weil wir unsern Herzog der Seligkeit bei uns haben, und in der Macht seiner Stärke durch das Leben gehen." — 10) Christi Weisheit in der Mittheilung des Trostes V. 14, 15. Er sagt den Jüngern jetzt frei heraus: Lazarus ist gestorben; alle Hoffnungen zur Genesung des kranken Freundes, alle falschen Tröstungen des

Herzens waren mit diesem Worte auf Einmal vernichtet; nun sehnt sich ihr Herz nach himmlischem und unvergänglichem Troste, und siehe, er schwebt schon aus dem Munde des allmächtig liebenden Freundes in das sehnende Herz. So läßt uns der Herr nicht in dem ruhigen Besitze falscher Tröstungen; er nimmt sie alle fort, wenn es auch noch so wehe thät, um uns zu dem wahren Troste zu leiten. — 11) Die Unzureichenheit menschlichen Verstandes in den höchsten Angelegenheiten des Geistes V. 16. Thomas war ein Mann, der mit einem hellen, prüfenden Verstande die irdischen Verhältnisse des Lebens beurtheilte; aber das Licht des Glaubens hat seinen Verstand noch nicht erleuchtet: darum sieht er in Christo noch nicht den Herrn des Lebens und Todes, sieht in dem Gange des Herrn nach Judäa für ihn und die Jünger nur Todesgefahren. Da nun Jesus gleichwohl auf dem Entschlusse beharret, nach Judäa zu ziehen, und Thomas noch so viel Liebe zum Herrn hat, daß er ihn nicht verlassen mag; so verwandelt sich seine Ruhe in Unruhe, so brechen die verborgenen Neigungen seines Herzens hervor, so spricht er im Gefühle des Unmuths das Wort aus: lasset uns mit ihm ziehen rc. — 12) Christi Treue V. 17. Weder durch die drohenden Gefahren auf der Reise nach Judäa, noch durch das Zureden und den Unmuth seiner Freunde läßt sich der Herr irre machen; auch erbebt er nicht vor der Macht der Verwesung, in deren grauenvollen Armen Lazarus lag. Er fand Lazarus, der verborgen im Grabe lag schon vier Tage lang. So kommt er auch zu uns, und findet uns, wenn wir gleich den Todten verborgen sitzen in unserem Kämmerlein, findet den Unbekannten und doch Bekannten, dauert es auch lange, werden die vier Tage auch zu Jahren. Verzage nicht, wenn Einer von den Deinen auch schon im geistlichen Tode liegt; mit der Sehnsucht der Liebe, wie Maria und Martha sie hatten, wende Dich mit dem Gebete an

den Herrn: siehe, der, den Du lieb, für den Du auch Dein Blut vergossen hast, liegt todt, ist gestorben. Der Herr, der Dein Herz sieht und des Armen Tod weiß, er sieht ihn noch, er kann ihn auch finden, sey es auch in der letzten Stunde. — 13) Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den Demüthigen gibt er Gnade V. 18. Nicht in Jerusalem, nicht in dessen Palästen, nicht auf dessen geschmückten Gräbern offenbart der Herr seine Herrlichkeit denen, deren Geist gefangen lag in den Fesseln der Habsucht und des Ehrgeizes. Nur zu den Seelen kommt er, die ihn suchen mit Ernst und Andacht. — 14) Der leidige Trost der Welt V. 19. — 15) Die Liebe im Glauben, bei Martha, die dem Herrn entgegen geht, und bei Maria, die daheim sitzen bleibt V. 20—22. — 16) Die Stunde der Anfechtung V. 23, 24. Martha, die Gläubige, jetzt so glaubensschwach! Weil Jesus nicht sagt: jetzt, in dieser Stunde soll Dein Bruder auferstehen, darum ist ihr Glaube an die gegenwärtige Auferstehung desselben wankend geworden. — 17) Jesus, die Auferstehung und das Leben V. 25. „Durch Ihn, und nur durch ihn dringt das neue göttliche Leben wieder in den von dem Leben durch die Sünde ausgeleerten, der göttlichen Liebe abgestorbenen Geist; durch ihn, und nur durch ihn ersteht die Menschheit zum göttlichen Leben. Durch Ihn, und nur durch ihn werden auch die Leiber der Gestorbenen auferstehen." Den Glaubenden gibt er das Leben. — 18) Des Christen seliges Leben auch im Leiden V. 26. — 19) Jesus Christus ist der eingeborne Sohn Gottes V. 27. Martha hatte schon früher geglaubt, und die lebendige, von Christo ausgehende, Gotteskraft der Zuversicht auf ihn, den Sohn Gottes, in ihrem Herzen erfahren, noch ehe er auf die Bitte der Schwestern nach Bethanien kam; aber der Glaube war anfänglich dadurch in ihr geschwächt worden, daß der Herr nicht sofort ihre Bitte erhörte, und

den Bruder sterben ließ. Aber jetzt war ihr Glaube von aller Furcht und Bangigkeit des Zweifels entledigt. Jetzt spricht sie das Bekenntniß aus, welches die Grundwahrheit des Christenthums enthält: ich glaube, daß Du bist Christus der Sohn ꝛc. Hätte sie mit dem Worte: Christus, der Sohn Gottes, bloß einen außerordentlichen von Gott begabten Lehrer und göttlichen Gesandten verstehen wollen, so wäre ihre Antwort auf die Frage des Herrn keine Antwort. Denn Christus hat gesagt: ich bin die Auferstehung und das Leben. Wenn sie also auf die Frage: glaubst Du das? antwortete: ja, ich glaube ꝛc., so ist klar, daß sie darunter verstand, er sey als Sohn Gottes das Leben und die Auferstehung, er habe in sich selbst das Leben Gottes, die Gotteskraft und Liebe, womit er die Todten erwecken könne; und wenn sie hinzusetzt: er sey der Sohn Gottes, der in die Welt kommen sollte, so kann sie nur an die Weissagungen der Propheten denken, nach welchen man einen Messias göttlicher Herrlichkeit erwartete. — Christus ist der Sohn Gottes: als Solcher wird er uns verkündigt; von seiner göttlichen Würde zeugt sein (vollkommen heiliges) Leben; es zeugen dafür seine (mit Gotteskraft wirkenden) Worte; seine Werke; vorzüglich das Werk der Erlösung. — 20) Die Kraft, welche das Bekenntniß des Glaubens uns gewähret in der Gesellschaft der Gläubigen V. 28. Martha hat nicht allein das Bekenntniß des Glaubens freudig abgelegt, sondern sie eilt nun auch sofort, um der trauernden Schwester die Botschaft zu verkündigen: der Meister ist da! Das ist die Kraft, die wir durch das Bekenntniß des Glaubens erlangen, daß wir die Wahrheit, die wir dem Herrn bekennen im Gebete, auch Anderen freudig offenbaren, damit auch diese theilnehmen an unserer Freude. — Martha wählt aus der Menge der Verwandten und Freunde die Maria allein, die sie mit der köstlichen Botschaft beglückt, weil sie weiß,

daß Maria des Herrn harrte, und der Erlöser sie liebte. Das ist das Vorrecht der Gläubigen, daß sie vor Allen die Nähe des Erlösers erfahren, und daß, wenn Ein Freund Gottes sich freuet, auch die Andern sich freuen in dem Herrn. Sie ruft der Schwester heimlich; denn es waren unter den Verwandten Feinde Jesu V. 46. Das ist die Weisheit der Christen und Verhalten gegen die Kinder der Welt. — 21) Der Gnadenruf des Herrn. Der Meister ruft; der ewige Hohepriester, der Lehrer, der auf den Weg der Wahrheit Dich führen, Dein König, der Dich in sein Reich aufnehmen will. — 22) Das Wohlverhalten des Menschen bei dem Gnadenrufe des Herrn V. 29, 30. — 23) Der Gang zum Grabe V. 31. Er ist von großem Segen für das Herz: denn er stimmt es zum Ernste; er leitet den Blick auf das Ende des Frommen, dessen Hülle das Grab umschließt; demüthigt unsern Stolz, und ist tröstend. — 25) Die Ihn suchen, die finden ihn V. 32. Maria war aufgestanden, zu dem Meister zu kommen; nun sollte sie auch die Freude genießen, ihn zu finden. Sie sah den Ersehnten, an den sie glaubte, auf den sie hoffte, und welch' ein Leben ging ihr nun auf! — 26) Durch Jesu Leiden sind wir versöhnt mit Gott V. 33—36. „Mit diesen Worten führt der Evangelist unsern Erlöser in den Kreis der Weinenden, stellt uns den Herrn der Herrlichlichkeit als unsern mitleidigen Freund dar, und enthüllt uns die tiefsten Empfindungen seines bewegten Herzens. Durch diese innige Theilnahme Jesu an den Leiden der Menschen, durch diese freiwillige Versenkung seines Herzens in der Menschen Noth ist die Wahrheit bewiesen, welche der Apostel ausspricht: er nimmt nirgend die Engel an sich — — zu versöhnen die Sünde des Volks." (Ebr. 2, 16—18.). Von diesen apostolischen Worten wird Anlaß genommen zu der Betrachtung über unsere Versöhnung durch das Leiden des Herrn, welche dem voranste-

henden Textesabschnitte eigentlich fremd ist. Sie wird zwar auch mit dem Texte in einige Verbindung gebracht; aber freilich auf eine etwas gesuchte und künstliche Weise. „Dadurch, daß Jesus in seinem Leiden die Strafe unserer Sünde trug, versöhnte er uns mit Gott. Wer sind die, welche dort trauern? Martha, Maria und die theilnehmenden Juden trauern über den Tod des Lazarus. Aber war der Tod nicht Strafe der Schuld, welche als eine Gemeinschuld auf dem ganzen Menschengeschlechte lastete? 1 Mos. 2, 17. Röm. 5, 12. Alle also, welche über den Tod des Laz. trauerten, beklagten, wenn wir auf den letzten Grund des Todes sehen, sey es bewußt oder unbewußt, das menschliche Elend, welches durch die Sünde in die Welt gekommen, die Sünde, deren Sold der Tod ist; und weil sich Keiner von der Sündenschuld freisprechen kann, so lag in ihrem Schmerze über den Tod des Laz. zugleich die Trauer über die Sünde in ihrem eigenen Herzen, die sie, wie den Freund, dem Gesetze des Todes unterwarf. Wer ist aber der Erbetene dort, der am Grabe des Lazarus weint? Es ist Christus, der Eingeborne des Vaters ꝛc. Er hatte freilich keine Sünde gethan; die Thränen, die er weinte, weinte er nicht über seine Schuld, sondern über die Schuld der Menschen, die er als Sohn Gottes und als Menschensohn mit unendlicher Liebe umfaßte. Dadurch, daß er Mensch wurde und in Verbindung mit den Menschen trat, setzte er sich den Leiden des Menschengeschlechts aus, die Gott, der Gerechte, mit der Sünde verbunden hat; und weil er mit seinem allumfassenden klaren Blicke die Sünden der Menschen und die daraus hervorgehenden Leiden sah, und mit einem von der unendlichen göttlichen Liebe durchdrungenen rein menschlichen Herzen sie empfand, so war sein freiwillig übernommenes Leiden ein unendlicher Schmerz, um so mehr, da er durch die Gründung seines Gottesreichs auf Erden die ganze von Gott abgefallene Welt, alle Gewalten der Fin-

sterniß feindselig wider sich aufregte. Aller Fluch der Sünde traf ihn dadurch, daß er sie zerstören wollte rc. Sind nun alle Menschen Zusammengehörige, von einer und derselben Abstammung von Adam, dem Abgefallenen, so tragen sie auch Alle dasselbe Erbtheil der sündigen Menschheit an sich, so haben auch unsere Sünden Christum an's Kreuz gebracht. Da Gott, der Schöpfer und Erhalter der übersinnlichen sittlichen Weltordnung, Sünde und Strafe wie Ursache und Wirkung miteinander verbunden hat, und Christus der Heilige nicht seiner Sünde wegen der Strafe unterworfen seyn konnte, so folgt, daß er in seinen Leiden, insbesondere in seinem Kreuzestode, die Sünden und Strafen der ganzen Welt getragen hat. Eben so nothwendig folgt hieraus, daß wir durch den Tod Jesu versöhnt sind, wenn wir an ihn glauben. Denn ist durch ihn unser Herz aufgeschreckt aus seiner Sicherheit, wird durch ihn das Bewußtseyn unserer Sünde und Strafbarkeit geweckt, wenden wir uns in der Anschauung seiner Liebe an ihn in der Zuversicht auf sein Verdienst, auf seine Gerechtigkeit, so werden wir dadurch dem Zusammenhange der Sünde mit unserem Stammvater entrissen, so wird die Lebensgemeinschaft mit Jesu begründet, so wird folglich die Strafe aufgehoben, so treten wir auch in die neue segensreiche Verbindung mit Dem, der die Wahrheit und das Leben ist, so gehen wir in das Reich Gottes, und erhalten von Jesu, unserm Oberhaupte, die Würde der Kinder Gottes." — Auch durch den vollkommenen Gehorsam, den Jesus in seinem Leiden bewies, versöhnte er uns mit Gott. In ihrer Vollendung hat er die reine unentweihete Menschheit dem Vater dargestellt; in solcher Herrlichkeit stellt er dem Vater Alle dar, welche mit ihm in Gemeinschaft treten, und durch ihn und in ihm wieder zu der Ehre des neuen Menschen gelangen, welcher nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit. (Wie viel würdiger erscheint hier die Versöhnung, deren Zusammen-

henden Textesabschnitte eigentlich ... ist ganz als ein sitt-
zwar auch mit dem Texte in eini... gewöhnlichen juridischen
aber freilich auf eine etwas ge... Das Leiden Jesu de-
„Dadurch, daß Jesus in sei... uns. — 28) Gründe der
Sünde trug, versöhnte e... dunkeln Führungen des
welche dort trauern? ... daß der Herr seinen Geliebten hatte
menden Juden trau... den Gläubigen unter den Juden uner-
war der Tod nich... erschienen ihnen die Wege des Herrn.
Gemeinschuld a... dunkeln Führungen lasset uns bedenken, daß
1 Mos. 2, 17 ... unseres Daseyns kein irdischer ist, sondern
Tod des ... nämlich mit dem Herrn in Gemeinschaft zu
letzten ... Wenn wir uns über eine dunkle Führung beklagen,
wußt, ... so haben wir nur uns selbst anzuklagen; es ist ein Zeichen,
die ... daß wir den höchsten Endzweck des Lebens in Christo noch
u... nicht erkennen. Wenden wir uns aber an Jesum, so wer-
den wir bald erfahren, daß sich jedes Dunkel in Licht, jede
Klage in Lob und Preis verwandelt. — 29), 30), 31) Die
Liebe, welche auch bei dem tiefsten Verfalle der
Menschen für ihr Heil wirket V. 38—42. Der schon
in den Armen der Verwesung ruhende Lazarus ist ein Bild
der geistlich Todten. Wohl sind die Menschen in unsern
Tagen in einen tiefen sittlichen Verfall, in einen geistlichen
Tod gerathen: er zeigt sich in der Finsterniß des Grabes,
die ihren Geist verhüllt; in der Gefühllosigkeit des Her-
zens; in der sichtbaren Auflösung heiliger Bande. Aber so
niederbeugend der Anblick ihres sittlichen Verfalles ist, so
flößt uns doch die Geschichte der Auferweckung des Laz.
frohen Muth ein, für das Heil derselben zu arbeiten:
denn sie führt uns zum Glauben an den Herrn; und glau-
ben wir an Ihn, so sehen wir auch die Herrlichkeit Gottes
an uns und Anderen. Die frohe Hoffnung wird belebt
durch vereinte Thätigkeit im Vertrauen auf das Wort des
Herrn. Besonders wird das Gebet unsern Muth in der
Thätigkeit entflammen, und uns Geduld in der Hoffnung
gewähren. — 32) Jesus, der Erwecker des Laz.,

Erwecker unserer Todten V. 43, 44.
durch wird die Erlösung Christi vollendet,
die Macht nimmt, und unsern Leib auf-
m Grabe. Er hat diese Auferweckung ver-
verbürgt. Bei ihr werden wir mit Christo
. Seinen vereint, wenn wir in Christo werden er-
en seyn. — 33), 34) Die Kraft der Wahrheit von der Auferstehung der Todten. Sie beweiset eine, von den Grabetüchern der Sünde befreiende, und zum göttlichen Leben erneuernde — eine reinigende, zur Heilung auch des Leibes erweckende — eine in jedem Leiden tröstende Kraft; — und in ihrem Lichte werden auch unsere Gräber verklärt. — 35), 36) Die gewisse Hoffnung der Gläubigen, einander im Himmel wieder zu sehen. Die Seligkeit der reinen Liebe, zu der uns Christus durch die Gemeinschaft der Gläubigen führt, kann im Himmel nur dann Statt finden, wenn wir uns wieder sehen. Für diese Hoffnung bürgt auch die Verheißung des Herrn, welche durch seine Wunderthaten und durch seine Auferstehung beglaubigt ist. — 37) Nur der Glaube führt uns zu der lebendigen Hoffnung des ewigen Lebens und des seligen Wiedersehens V. 45.

Daß es ein sehr dankenswerthes Geschenk ist, welches hier den Freunden christlicher Erbauung dargeboten wird, geht hoffentlich aus dieser Anzeige schon genugsam hervor. Es ist die Festigkeit und Entschiedenheit des Glaubens an die biblisch-evangelische Wahrheit, was den gläubigen Leser ungemein wohlthuend anspricht. Ueberall steht der Hr. Verf. auf dem Grunde der Schrift ohne Wanken und Schwanken. Wird auch das dogmatische Element oft mehr vorausgesetzt, als eigentlich erklärt, erschöpft und entwickelt; sind auch die Beweise für wichtige Glaubenswahrheiten, z. B. dafür, daß Christus Gottes Sohn sey, für die Auferweckung der Todten und für das Wiederse-

hang mit dem Leiden und Tode Christi ganz als ein sittlicher aufgefaßt ist, als nach der gewöhnlichen juridischen Satisfactionstheorie!) — 27) Das Leiden Jesu demüthigt und erhebt uns. — 28) Gründe der Beruhigung bei den dunkeln Führungen des Herrn V. 37, 38. Daß der Herr seinen Geliebten hatte sterben lassen, war den Gläubigen unter den Juden unerklärbar; dunkel erschienen ihnen die Wege des Herrn. Bei solchen dunkeln Führungen lasset uns bedenken, daß der Hauptzweck unseres Daseyns kein irdischer ist, sondern ein geistiger, nämlich mit dem Herrn in Gemeinschaft zu leben. Wenn wir uns über eine dunkle Führung beklagen, so haben wir nur uns selbst anzuklagen; es ist ein Zeichen, daß wir den höchsten Endzweck des Lebens in Christo noch nicht erkennen. Wenden wir uns aber an Jesum, so werden wir bald erfahren, daß sich jedes Dunkel in Licht, jede Klage in Lob und Preis verwandelt. — 29), 30), 31) Die Liebe, welche auch bei dem tiefsten Verfalle der Menschen für ihr Heil wirket V. 38—42. Der schon in den Armen der Verwesung ruhende Lazarus ist ein Bild der geistlich Todten. Wohl sind die Menschen in unsern Tagen in einen tiefen sittlichen Verfall, in einen geistlichen Tod gerathen: er zeigt sich in der Finsterniß des Grabes, die ihren Geist verhüllt; in der Gefühllosigkeit des Herzens; in der sichtbaren Auflösung heiliger Bande. Aber so niederbeugend der Anblick ihres sittlichen Verfalles ist, so flößt uns doch die Geschichte der Auferweckung des Laz. frohen Muth ein, für das Heil derselben zu arbeiten: denn sie führt uns zum Glauben an den Herrn; und glauben wir an Ihn, so sehen wir auch die Herrlichkeit Gottes an uns und Anderen. Die frohe Hoffnung wird belebt durch vereinte Thätigkeit im Vertrauen auf das Wort des Herrn. Besonders wird das Gebet unsern Muth in der Thätigkeit entflammen, und uns Geduld in der Hoffnung gewähren. — 32) Jesus, der Erwecker des Laz.,

auch der Erwecker unserer Todten V. 43, 44. Denn nur dadurch wird die Erlösung Christi vollendet, daß er dem Tode die Macht nimmt, und unsern Leib auferweckt aus dem Grabe. Er hat diese Auferweckung verheißen und verbürgt. Bei ihr werden wir mit Christo und den Seinen vereint, wenn wir in Christo werden erschaffen seyn. — 33), 34) Die Kraft der Wahrheit von der Auferstehung der Todten. Sie beweiset eine, von den Grabetüchern der Sünde befreiende, und zum göttlichen Leben erneuernde — eine reinigende, zur Heilung auch des Leibes erweckende — eine in jedem Leiden tröstende Kraft; — und in ihrem Lichte werden auch unsere Gräber verklärt. — 35), 36) Die gewisse Hoffnung der Gläubigen, einander im Himmel wieder zu sehen. Die Seligkeit der reinen Liebe, zu der uns Christus durch die Gemeinschaft der Gläubigen führt, kann im Himmel nur dann Statt finden, wenn wir uns wieder sehen. Für diese Hoffnung bürgt auch die Verheißung des Herrn, welche durch seine Wunderthaten und durch seine Auferstehung beglaubigt ist. — 37) Nur der Glaube führt uns zu der lebendigen Hoffnung des ewigen Lebens und des seligen Wiedersehens V. 45.

Daß es ein sehr dankenswerthes Geschenk ist, welches hier den Freunden christlicher Erbauung dargeboten wird, geht hoffentlich aus dieser Anzeige schon genugsam hervor. Es ist die Festigkeit und Entschiedenheit des Glaubens an die biblisch-evangelische Wahrheit, was den gläubigen Leser ungemein wohlthuend anspricht. Ueberall steht der Hr. Verf. auf dem Grunde der Schrift ohne Wanken und Schwanken. Wird auch das dogmatische Element oft mehr vorausgesetzt, als eigentlich erklärt, erschöpft und entwickelt; sind auch die Beweise für wichtige Glaubenswahrheiten, z. B. dafür, daß Christus Gottes Sohn sey, für die Auferweckung der Todten und für das Wiederse-

hen nicht immer vollständig beigebracht; doch genügt das Dargebotene für das Bedürfniß derer, denen es nicht sowohl um ein tieferes Eingehen in die Wahrheiten des Evangeliums, als um anregende Erinnerungen an dieselben, nicht sowohl um Begründung des Glaubens, als um Stärkung und Befestigung in der bereits erkannten und geglaubten Wahrheit zu thun ist. Sie finden, was sie suchen, nicht ein trockenes Dogmatisiren, sondern eine reiche Fülle des innigsten religiösen und christlichen Lebens, eine praktische Auffassung der Gegenstände des Glaubens, einen Schatz geistlicher Erfahrungen, die Wärme eines für das Evangelium begeisterten Herzens, welches selber das Leben in Christo gefunden hat, und in welchem Christus lebt. Wird gleich das Factum der Auferweckung Lazari selbst nicht eigentlich exegetisch erläutert und dem Leser zu einer das Ganze umfassenden Gesammtanschauung dargestellt, sondern nur stückweise durchgegangen, so fehlt doch bei den einzelnen Abschnitten das zum Verständnisse Nöthige nicht. Die über diese Abschnitte angestellten Betrachtungen sind, wenn auch nicht immer unmittelbar aus dem Texte hervorgewachsen, doch meistentheils durch einen ihm entnommenen nahe liegenden Anlaß herbeigeführt, und in einen leichten, natürlichen Zusammenhang mit ihm gebracht. Daß zuweilen das im Texte Erzählte symbolisch aufgefaßt ist, und die Anwendung durch eine Art von Allegorie gewonnen wird, ist in einer ascetischen Schrift nicht zu tadeln, und das um so weniger, da ohne Zweifel diese Wunderthat, wie die sämmtlichen Wunder des Herrn, in der That eine symbolische Handlung seyn, und durch die leibliche Wohlthat, die er erzeigte, jene höheren geistlichen Wohlthaten versinnbilden sollten, deren Geber er als Wiederhersteller des geistig-göttlichen Lebens zu seyn bestimmt war. Die Sprache ist ergreifend, herzlich, biblisch, sehr gebildet, zuweilen blühend. Vorzüglich eignet sich das Buch zum Gebrauche bei christlichen Familienan-

dachten. Dankbar bekennt Ref., den vor Kürzem das schmerzliche Schicksal betroffen hat, einen wackeren Tochtermann, einen treuen Arbeiter in der Gemeine des Herrn, durch den Tod zu verlieren, und eine heißgeliebte Tochter in einen frühen Wittwenstand versetzt zu sehen, daß er nebst den Seinigen aus diesem „Lazarus" viel Trost und Erhebung geschöpft hat. Eine schätzbare Zugabe sind die beigefügten zahlreichen Lieder, deren eins (am Schlusse der 8. Betr.) hier folgen mag.

Ruhet sanft in Gottes stillem Lande,
Ruhet in der Erde Mutterschooß!
Nicht gelöset sind der Liebe Bande;
Auf das Lieblichste fiel euer Loos.

Euer Erbtheil habt ihr schon errungen,
Seyd gekommen zu der Gottesstadt,
Habt euch schon zum Herrn emporgeschwungen,
Der den Himmel euch erworben hat.

Und es tönen schon in eurem Kreise
Siegeslieder nach vollbrachtem Streit,
Und ihr freuet euch zu Gottes Preise
Eurer Krone der Gerechtigkeit.

O wie ist's so still an dieser Stätte!
Schlummert sanft in eurem Schlafgemach!
Stille wird das Herz hier im Gebete;
In die Nacht strahlt hier ein ew'ger Tag.

Wenn der Abendhauch das Laub umwehet,
Das auf Gottes Flur die Gräber kränzt;
Wenn der Säemann die Saaten säet;
Wenn der Mond auf euren Gräbern glänzt:

Dann gedenken wir der süßen Stunde,
Wo das Wort der Liebe zu uns sprach,
Und wir blicken euch in heil'gem Bunde
In die fernen Lustgefilde nach.

Christus hebt uns über Erdenschranken
Zu des heitern Himmels Sternenhöh'n,
Und es mischt sich in die Grabgedanken
Uns're Hoffnung auf das Wiederseh'n.

Wiederseh'n erfreut am Vaterthrone,
Wo die Liebe nimmer um uns weint;
Wo uns glänzet des Vollenders Krone,
Wo die Liebe ewig uns vereint.

Herborn. Dr. Heydenreich.

---

3.

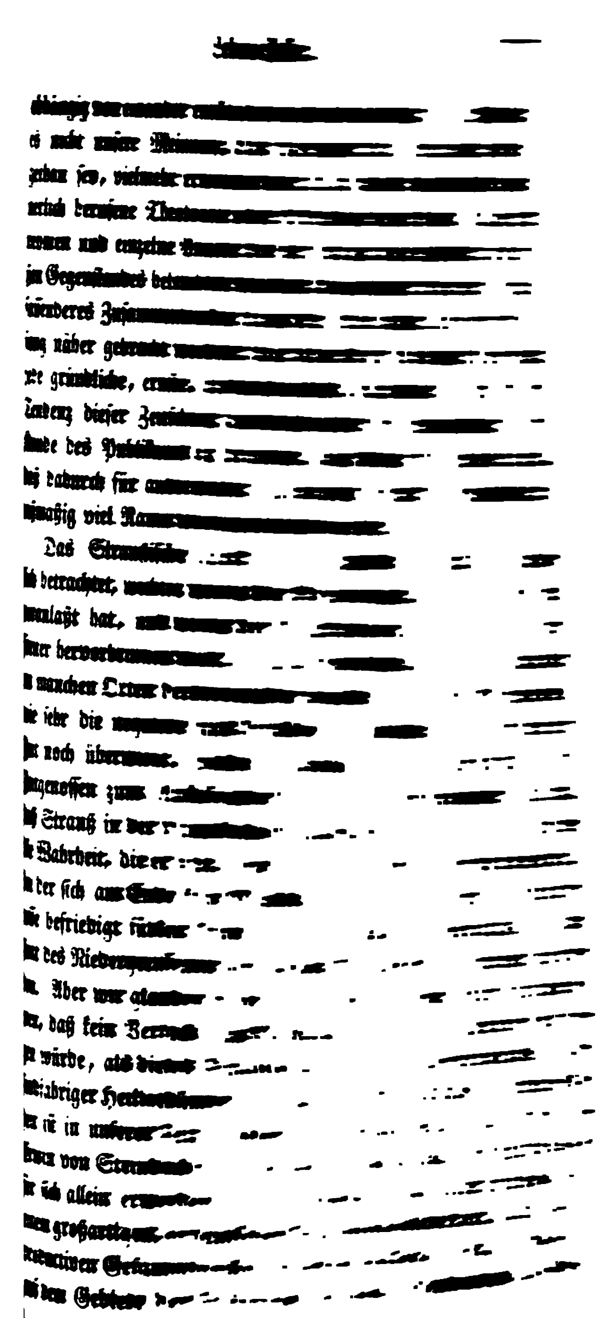
Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauß, Dr. der Philos. und Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen. Erster Band. Tübingen 1835. XVI. 730 S. Zweiter Band. Tüb. 1836. XII. 750 S. in 8.

---

Das eigentliche Object des christlichen Glaubens, Christus, wie er göttliches Leben offenbart und die Menschheit erlöset, oder Gott, wie er sich in Christo der Menschheit mittheilt und die ihm entfremdete mit sich versöhnet, ist jederzeit in der bestimmteren Form des Dogmas und des Begriffes verschieden aufgefaßt, und auf den verschiedenen Entwickelungsstufen der Wissenschaft in anderer Weise begründet worden. Aber eine gewisse Einheit geht doch zugleich durch alle abweichenden Gestaltungen hindurch, die Gewißheit, daß in Christo Göttliches und Menschliches zu einer untrennbaren Persönlichkeit vereinigt sey, und daß diese Persönlichkeit einziger Art und Würde den Einigungspunct der Gottheit und Menschheit, die Grundlage einer ganz neuen religiösen und sittlichen Entwickelung unseres Geschlechtes bilde. Dieß ist die Grundanschauung

der christlichen Welt, in der ersten Zeit aufgenommen und festgehalten in einfachem Glauben, dann kirchlich ausgebildet in einer nach vielen Kämpfen festgestellten Christologie, in der neueren Zeit sich darbietend als die höchste Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, für die theologische und philosophische Erkenntniß. Bei den verschiedenen Versuchen, das Hauptdogma des Christenthums festzustellen, konnte es nicht ausbleiben, daß, je nachdem die Zeit eine mehr überschwängliche und mystische oder eine mehr nüchterne und kritische Richtung hatte, entweder die göttliche oder die menschliche Seite in Christo stärker hervorgehoben wurde, aber dabei wurde doch jederzeit ein solches Hervorheben des Göttlichen, wobei das Menschliche wesentlich verletzt oder gar vernichtet wird, für ketzerisch gehalten, und ein solches Hervorheben des Menschlichen, wodurch das Göttliche aufgehoben wird, für ungläubig; denn auch die neueren Systeme, die nicht geradezu widerchristlich seyn wollen, erkennen in irgend einem Sinne die einzige und göttliche Dignität Christi an, und alle stimmen doch darin überein, daß die Entwickelung des wahren Heils in der Menschheit, auch die Ausbildung der Idee von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen nothwendig und unablösbar an die Person Jesu von Nazaret geknüpft sey, und daß diese Anknüpfung einen guten geschichtlichen Grund habe. Wie verschieden sie sonst auch seyn mochten, das ist bisher von allen kirchlichen Gemeinschaften und theologischen Schulen anerkannt worden: die Idee eines vollkommenen und göttlichen Lebens habe an Christo einen geschichtlichen Träger gehabt, von dieser geschichtlichen Erscheinung aus habe sich erst die Idee in voller Klarheit und Bestimmtheit, nicht von der Idee aus die Meinung und Darstellung einer geschichtlichen Erscheinung gebildet, die Lehre von Christo sey auch für den Erkennenden zu verstehen als Lehre von einer Person, nicht als Lehre von einem Begriffe, und diese Lehre habe ihre wesentliche Kraft und Bedeutung nur als Glaube an ein

Reelles, in dem die höchsten Ahnungen, Hoffnungen un
Ideen, so weit es menschlich geschehen kann, persönli
verwirklicht sind, nicht an ein Ideelles, nur in der gesam
ten Menschheit, im Laufe der Weltgeschichte fortgehend
Verwirklichendes. Das soll aber nun anders werden: d
Frömmigkeit und der christliche Glaube soll in einer Wei
wie man es bisher noch nicht dachte, von der Person Chri
abgelöst, die geschichtliche Gestalt soll zum bloßen Begrif
die Liebe zur Person zur Begeisterung für die Idee sub
mirt werden; was unter allen Schwankungen und Gege
sätzen noch eine gemeinsame Basis bildete, das Festhalt
an einer wenigstens in gewissen Grundthatsachen erken
baren Person des Erlösers, soll so gut wie aufgegeb
werden; hinfort soll der Glaube, getrennt vom mütter
chen Boden der Geschichte, nur aus dem Begriffe sei
Nahrung ziehen, im feinsten Aether des Begriffes schwebe
nur von der Macht des Begriffes getragen werden. Di
will und erstrebt wenigstens das vorliegende Buch, inde
es alle Hauptmomente des Lebens Jesu als geschichtl
unhaltbar darstellt, und selbst die Idee des Erlösers
ihrer historischen Bestimmtheit als „concrete Figur"
vernichten, und an deren Stelle die Idee der Menschh
in ihrer gesammten Entwickelung zu setzen sucht, indem
Christum völlig in die Menschheit auflöst, ihn zum Pr
ducte der Menschheit, seine Geschichte nur zum frei gescha
fenen und poetisch ausgebildeten Typus der Menschh
in ihrem Verhältnisse zur Gottheit macht. In der Th
ein kühnes und folgenreiches Unternehmen, welches geeign
ist, auch in unserer politisch-industriellen Zeit die Geist
allgemeiner in Anspruch zu nehmen, jedenfalls aber a
dem Gebiete der Theologie Anlaß zu sehr bedeutende
Verhandlungen geben wird. Diese Verhandlungen möge
auch für unsere Zeitschrift eröffnet seyn durch die Recen
sion eines der Herausgeber, die mehr nur allgemeine Ge
sichtspuncte andeutet, und die eines verehrten Mitarbei
ters, welche auch in's Einzelne eingeht, beide völlig un



leidet. Die fernere Wirkung des Buches betreffend, so unterscheiden wir überhaupt zwischen rein kritischen, trennenden, zersetzenden Werken und einigenden, bildenden, schöpferischen. Werke von beiderlei Art können Epoche machen: die ersteren thun es in der Art, daß sie eine Krisis, eine Scheidung der Stoffe und eine Entscheidung schwankender Zustände auf einem geistigen Gebiete herbeiführen, ohne gerade selbst den fruchtbaren Keim einer neuen Bildung in sich zu tragen, die andere in der Weise, daß sie etwas positiv Neugestaltendes, den Anfang einer neuen Entwickelungsreihe in sich schließen. Das Straußische Werk gehört zu den ersteren; es ist durch und durch kritisch: kritisch nach Methode und Inhalt, kritisch, das heißt spaltend, sondernd, Geister theilend ohne Zweifel auch in seiner Wirkung. Zwar versucht es am Schlusse aus den Trümmern der Kritik auch wieder aufzubauen, aber man müßte wohl für den Verfasser oder die Schule, aus der er stammt, sehr eingenommen seyn, wenn man diesem Positiven eine große Bedeutung beilegen und es als Grundlage zu einer höheren Entwickelung der Sache betrachten wollte; es ist ein Schattenbild, statt eines wirklichen tausendjährigen Tempels, ein schwacher Umriß, statt einer wahrhaftigen lebensvollen Gestalt. Der kritische Charakter des Werkes soll nun zwar an sich dem Verfasser keineswegs zum Vorwurfe gemacht werden. Kritik muß ja seyn, auch bei dem Höchsten und Heiligsten, wenn es in geschichtlicher Entwickelung auftritt, wenn es der menschlichen Erkenntniß dargeboten werden soll. Nur dann bekommt die Kritik etwas Falsches und Unbefriedigendes, wenn sie für sich allein bestehen, wenn sie die letzten und höchsten Resultate liefern will. Denn die großen Erscheinungen in der Geschichte — und eine solche ist doch wahrlich das Auftreten eines Glaubens, wodurch die ganze Weltgeschichte in zwei Hälften getrennt wird — können nicht von Grund aus verstanden werden, wenn man blos bei der Scheidung und Zersetzung stehen bleibt; es ist auch erforderlich,

daß man mit positivem Sinne in diese Erscheinungen eingehe, daß man ihre Glieder organisch verbinde und zu der ursprünglichen lebendigen Gestalt wieder herstelle. Damit wollen wir nicht sagen, man müsse zur Behandlung des Christenthums alle möglichen orthodoxen Voraussetzungen oder eine alles hinnehmende Gläubigkeit mitbringen, sondern es solle nur jeder Gegenstand seinem Geist und seiner Natur gemäß, also die Poesie nicht philisterhaft, die Philosophie nicht unphilosophisch, und ebenso die religiösen Erscheinungen nicht mit einem widerstrebenden, blos das Unvollkommenere aufsuchenden, sondern mit einem offenen, empfänglichen, verwandten Sinne betrachtet werden. Eine solche Empfänglichkeit aber läßt das vorliegende Werk vermissen; der Verfasser kann, was wir ihm wahrlich nicht absprechen wollen, subjectiv einen frommen Sinn besitzen; aber er hat es vielleicht für Pflicht gehalten, sich dessen auf dem Gebiete der Wissenschaft gänzlich zu entschlagen, denn in seiner Schrift tritt uns nichts davon entgegen. Vergleichen wir seine Art von Kritik mit der Art und Weise anderer Kritiker, z. B. eines de Wette und Schleiermacher, so hat sie, während die genannten Männer durch ein tiefer liegendes, aber doch stets fühlbares religiöses Interesse den Glauben mit der Kritik versöhnen, etwas Kaltes, Schonungsloses und Zurückstoßendes und läßt auch insofern unbefriedigt, als sie bei einem so großen, die höchste religiöse Bedeutung in sich schließenden Gegenstande sich mit ihrem Zerstörungswerke begnügt, und, wo der Flug in's Positive und Dogmatische genommen wird, in etwas anderer Gestalt wiederkehrt und gerade ebenso zerstörend wirkt, wie bei der Behandlung des Geschichtlichen, so daß dann auch das Werk auf eine völlig unbefriedigende Weise mit dem offenen Geständnisse eines unausgleichbaren Mißverhältnisses, einer verzweifelten Lage der theologischen und kirchlichen Dinge schließt. So bleiben wir immer im Kreise der Verneinung, und das letzte Glied dieser Kette ist Rathlosigkeit. „Es ist aber

nicht ein feiner Geist, sagt unser Luther, der da lehret und spricht: dieß ist erlogen, und gibt doch keine gewisse Wahrheit dafür." Und Goethe in seinen Gesprächen bemerkt über ähnliche Tendenzen, die uns etwas Großes nehmen und nur eine dürftige Wahrheit dafür geben: „So geistreich das alles seyn mag, ist der Welt doch nichts damit gedient; es läßt sich nichts darauf gründen; ja es kann sogar sehr schädlich seyn, indem es die Menschen verwirrt und ihnen den nöthigen Halt nimmt."

Ein theologisches Werk kann, besonders wenn es dem Mittelpunkte der Theologie sich nähert, und nicht etwa bloß mit Außendingen sich beschäftigt, immer in zwiefacher Beziehung betrachtet werden, in religiös-kirchlicher und in rein wissenschaftlicher. Beide Interessen dürfen nie ganz auseinander gehen, auch wenn eines oder das andere, je nach dem besondern Zwecke des Verfassers, überwiegen sollte. Der Wissenschaft soll freilich nichts vergeben werden, aber wir haben auch nie zu vergessen, daß die Theologie eine Wissenschaft für die Zwecke der Religion und Kirche, daß sie, im rechten Sinne genommen, eine wesentlich praktische Wissenschaft ist; ihre Resultate sollen nicht nach dem Gebrauche eingerichtet, aber doch so beschaffen seyn, daß man sie auch brauchen kann; sie hat ein solches Verhältniß zwischen dem Glauben und der Erkenntniß zu vermitteln, wie es in einer gegebenen Kirche bestehen kann; die Fortbildung, welche eine gesunde Theologie anstrebt, muß sich an das geschichtlich Vorhandene anschließen, sie muß reformatorisch, nicht revolutionär, umbildend, nicht umstoßend seyn. In diesen Beziehungen ist das Straußische Buch, milde gesprochen, unbefriedigend und durchaus nicht im Verhältnisse zum Bestande des kirchlichen Lebens: einen genügenden Abschluß für die Erkenntniß der höchsten Erscheinung des religiösen und sittlichen Lebens wird niemand oder werden doch nur wenige darin finden, und daß es im Zwiespalte mit jedem bestehenden christlichen Kirchenthume sey, auch dem alleraufgeklärtesten und dem

Positiven möglichst ferne stehenden, kann der Verfasser sich selbst nicht bergen und gesteht er mit seltener, lobenswerther Offenheit ein. Dieß hätte ihn aber bestimmen sollen, sein Werk nicht nur durch die gelehrtere und schulmäßige Form, sondern auch durch die lateinische Sprache dem Kreise der Laien zu entziehen, und auf den der Gelehrten zu beschränken; denn so wie die Sache jetzt steht, werden sich doch nur allzuviele Unberufene den Vorwitz stechen lassen, in dem Buche herumzulesen und das für sie am wenigsten Taugliche herauszunehmen; solche werden dann aber meist auch der zerstörenden Kritik widerstandlos preisgegeben und nicht fähig seyn, als relativen Ersatz für die verlorene Wirklichkeit ein irgend festes ideales Gebiet zu gewinnen, sie werden in einen Zustand des religiösen Nihilismus versinken, den gewiß Strauß selbst nicht als wünschenswerth betrachten kann. Ist das Buch einmal da und hat es, wie nicht zu leugnen steht, einen ernsten wissenschaftlichen Charakter, so muß es freilich seine Bahn durchlaufen und kein Besonnener, der die in solchen Dingen aufrecht zu erhaltenden Principien zu würdigen weiß, wolle es mit Gewalt daran hindern, aber ehe es da war, hätte der Verfasser selbst die Wirkungen erwägen und das allerdings stillere und ruhmlosere, aber gesichertere wissenschaftliche Gebiet der lauten, aber mit manchen Gefahren für Unreife verknüpften Oeffentlichkeit vorziehen sollen. Welchen Werth sein Werk auch für die Wissenschaft habe, dem Volke gegenüber ist es ohne Zweifel oder kann es wenigstens auch gegen den Wunsch des Verfassers werden ein Product der Aufklärungssucht, und der Kirche gegenüber nimmt es immer eine feindselige Stellung ein. Nun finden wir zwar sehr begreiflich, wie einem jugendlichen Geiste das kirchliche Interesse gegen das wissenschaftliche ganz verschwinden, ja als unwürdige Fessel erscheinen kann, nichtsdestoweniger aber ist dasselbe doch mit der vollkommensten Berechtigung vorhanden und muß, wenn es von einem wissenschaftlichen Manne verkannt oder verletzt wird, wenigstens von andern, die

innerlich oder durch ihre Stellung dazu berufen sind, auf die rechte Weise gewahrt werden. Strauß rühmt sich solchen Anforderungen gegenüber seiner gänzlichen Voraussetzungslosigkeit. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob absolute Voraussetzungslosigkeit nicht überhaupt eine bloße Fiction sey; so viel aber scheint uns gewiß, daß sie im vorliegenden Falle sich nicht findet; freilich mit kirchlichen, offenbarungsgläubigen Voraussetzungen geht der Verfasser nicht an's Werk; aber mit allen Voraussetzungen einer gewissen Richtung der modernen Bildung und einer bestimmten philosophischen Schule, so daß er, ähnlich den gewöhnlichen Rationalisten, über die er doch weit erhaben zu seyn glaubt, vieles schon darum verwirft, weil es der Vorstellungsweise einer früheren Zeit, einer ungebildeteren Periode angehöre, weil es altmodisch sey und im Lichte unserer Bildung nicht bestehe.

Betrachten wir das Werk nun rein als litterarische Erscheinung, so ist nicht in Abrede zu stellen, daß dasselbe mit durchdringendem Verstande, mit großer Veranschaulichungsgabe und dialektischer Gewandtheit, mit reicher Belesenheit und ausdauerndem Fleiße geschrieben ist. Der Verfasser hat die auf seinen Gegenstand sich beziehende Litteratur, besonders die der letzten funfzig Jahre, sehr vollständig durchgearbeitet, er gibt eine bündige und scharfe Zusammenfassung und dadurch einen vorläufigen Abschluß dieser kritischen Periode, indem er alles, was der Zweifel aufgebracht hat, auf einen Punct zur stärksten Wirkung concentrirt. Auch der wissenschaftliche Ernst ist ihm nicht abzusprechen; seine Rede könnte zwar dem Gegenstande gemäß oft höher gehalten, seine Ausdrücke könnten würdiger und edler seyn, aber frivol ist er nicht, und das Ganze der Darstellung zeigt unverkennbar, daß es ihm um die Sache, nicht um einen augenblicklichen Effect zu thun ist. Aber eben so wenig läßt sich andererseits verkennen, daß der Scharfsinn, der uns in dem Werke entgegentritt, ein bloß zersetzender und auflösender ist; von

einer rechten Reconstruction des kritisch Auseinandergeleg-
ten, von jener positiven Macht des Geistes, die in allen
wahrhaft reformatorischen Theologen neben dem kritischen
und polemischen Elemente sich findet, ja diesem erst Kraft
und Halt gibt und zur eigentlichen Grundlage dient, da-
von läßt sich bei Strauß nicht viel verspüren. Ja nicht
einmal eigentlich neu und originell kann das Unternehmen
genannt werden, denn der Stoff, den der Verfasser im
Einzelnen gebraucht, ist einem guten Theile nach in der
Evangelienlitteratur der verflossenen Decennien gegeben,
und der Gedanke, daß der mythische Standpunct nicht
nur auf einige Theile, sondern auf das Ganze des Lebens
Jesu anzuwenden sey, ist auch früher schon ausgesprochen
worden; Strauß hat wesentlich nur das Eigenthümliche,
daß er die mythische Auffassung auf's Vollständigste und
Strengste im Einzelnen durchführt und durch die schärfste
oft beißende Polemik gegen die supranaturalistisch und ra-
tionalistisch historische Behandlung, so wie durch stetes
Zurückgehen auf alttestamentliche Parallelen und durch
Hinweisung auf apokryphische und anderweitige Analo-
gien zu rechtfertigen sucht. Auch dürfen wir nicht verheh-
len, daß die Kälte und Schonungslosigkeit, welche durch
das Ganze hindurchgeht und sich bisweilen bis zum bit-
tern Hohne steigert, etwas Verletzendes hat. Wir ver-
langen wahrlich von dem Kritiker nicht Salbung, Erbau-
lichkeit oder künstliche Verhüllung der Resultate, aber wenn
es sich um Dinge handelt, welche seit Jahrtausenden die
Grundlage der höheren Bildung und vielen Millionen
das Gewisseste und Heiligste sind, so geht doch der Theo-
loge, welcher derselben religiösen Gemeinschaft angehört,
schonend damit zu Werke und läßt solche Dinge nicht ver-
puffen, wie Seifenblasen. Man kann sich vielleicht ge-
drungen fühlen, auch altehrwürdige Glaubensbestandthei-
le der Gewalt der Wissenschaft aufzuopfern, aber man
wird es nicht mit Heiterkeit, sondern mit Schmerz thun,
und dieß wird sich, ohne daß man es zu sagen braucht,

in einem tieferen Ernste der Darstellung ausdrücken. Aber dieses, ich möchte sagen tragische, Gefühl herrscht nirgends bei Strauß; er gibt alles mit unglaublicher Gleichmüthigkeit hin, und wenn dieß schon auf den Theologen, der durch sein Studium abgehärtet ist, einen schmerzlichen Eindruck macht, wie viel stärker und niederschlagender muß dieser Eindruck bei dem unvorbereiteten Nichttheologen seyn. Tadelnswerth ist bei dem Buche auch der Titel. Ein Leben Jesu ist es durchaus nicht, denn es hat keinen pragmatischen Zusammenhang und liefert keine Resultate, an die sich nun die Entstehung der christlichen Kirche naturgemäß anknüpfen ließe; es ist nur eine Kritik der Hauptbestandtheile der evangelischen Geschichte. Ja ein Leben Jesu, worunter man immer etwas Geschichtliches versteht, kann von diesem Standpunct aus gar nicht zu Stande kommen. Der Verfasser hätte also, wenn er nicht der Neigung ein großes Lesepublikum zu gewinnen zu viel nachgab, die Täuschung, welche der Titel „Leben Jesu" für Viele unausbleiblich hervorbringen muß, lieber vermeiden und sein Werk Kritik der evangelischen Geschichte überschreiben sollen. Endlich vermissen wir gewisse Leistungen, die sich der Verfasser auch von seinem Standpunct aus nicht hätte ersparen dürfen: der Begriff des Mythus ist nicht vollständig genug entwickelt und es ist nicht gehörig gezeigt, wie sich das Mythische des heidnischen und christlichen Gebietes von einander unterscheiden, denn wir können doch nicht glauben, daß der Verfasser Beides vollkommen identificiren wolle; die Kritik der Quellen unserer evangelischen Ueberlieferung ist bei weitem nicht genügend durchgeführt, besonders von der historischen Seite in Beziehung auf die alterthümlichen Zeugnisse, die doch immer ihre Bedeutung behalten; die Grenzen des Kanonischen und Apokryphischen sind nirgends ordentlich festgestellt, denn auch diese Gebiete kann doch der Verfasser, obgleich er nur eine sehr fließende Scheidelinie annimmt, nicht schlechthin in einander aufgehen lassen; und zuletzt hätten

wir im philosophischen Theil eine genauere Erörterung über das Verhältniß der Idee zur Geschichte gewünscht.

Den Standpunct des ganzen Werkes können wir, ohne dem Verfasser Unrecht zu thun, obwohl er es selbst nicht eigentlich Wort haben will, als den mythischen bezeichnen. Der bei weitem größere Theil dessen, was die Evangelien von Christo erzählen, wird mit entschiedener Verwerfung einer historischen Grundlage als Mythus genommen. Unter Mythen aber versteht der Verfasser geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtlos dichtenden Sage der ersten Gemeinde. Die Summe dieser Mythen, in ein Ganzes zusammengefaßt, liegt uns in unseren Evangelien vor, welche auf der Grundlage der mündlichen Ueberlieferung von späteren unbekannten Männern abgefaßt sind. Ein weiterer Fortwuchs dieser Mythenbildung findet sich auch in den apokryphischen Evangelien, und Strauß sucht deren Zusammenhang mit einer in den kanonischen Evangelien gegebenen verwandten Basis überall nachzuweisen, doch unterscheidet er dabei eine doppelte Periode der Mythenproduction, eine primäre in den kanonischen Evangelien, die sich durch edle Simplicität auszeichnet, und eine secundäre in den apokryphischen, die sich durch Unnatur und Uebertreibung bemerklich macht. Die Anwendung des Mythusbegriffes beschränkt der Verfasser allerdings dadurch, daß er in der Vorrede erklärt: er wolle keineswegs die ganze Geschichte Christi für mythisch erklären (was freilich, im strengen Verstande genommen, auch ein Unsinn wäre, denn die Mythenbildung mußte doch irgend einen Anlaß haben und ein großer Theil der Lehre wenigstens kann nicht Erfindung seyn), sondern er wolle nur alles in ihr kritisch darauf ansehen, ob es nichts Mythisches an sich habe. Auch läßt er ein Gerippe des Lebens Jesu stehen, nämlich folgende Thatsachen: daß Jesus zu Nazareth aufgewachsen sey, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sey, überall dem Pharisäis-

mus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Hasse der pharisäischen Partei erlegen und am Kreuze gestorben sey; dabei wird auch nicht geleugnet, daß Jesus ein geistig und sittlich ausgezeichnetes Individuum, der Trefflichsten einer in Israel, gewesen, daß er den Eindruck gemacht, der Messias zu seyn, und die messianische Rolle sich selbst angeeignet habe, auch daß sich bald nach seinem Tode, nicht durch Täuschung, sondern durch Exaltation, aus visionären aber doch immer subjectiven Zuständen unter den Christen die Meinung gebildet habe, er sey auferstanden; es wird außerdem eingeräumt, daß in den Evangelien zahlreiche und vortreffliche Lehraussprüche Christi erhalten seyen, wiewohl sehr häufig aus dem ursprünglichen Zusammenhange gerissen, auseinander gesprengt, und nur nach dem Gleichklange gewisser Schlagworte oft ungeschickt genug wieder zusammengereiht, auch in den drei ersten Evangelien mit jüdischen Zuthaten versetzt, im vierten Evangelium im alexandrinischen oder hellenistischen Sinne mystisch und speculativ weitergebildet. So viel Historisches wird allerdings zugegeben, als der Kern, um den herum sich die Sage, schneeballartig anwachsend, festgesetzt habe, als das Gerüste, das mit den reichsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasien umgeben worden sey, indem die ersten Christen alle Ideen, die sie über ihren entrissenen Meister hatten, in Thatsachen verwandelten und seinem Lebenslaufe einwoben. Aber dieses Historische ist wahrhaftig noch dürftig und unsicher genug; der kleine, zum Theil wurmstichige Kern steht in keinem Verhältnisse zu dem ungeheuren Sagenanwuchse; Christus bleibt uns auf diese Weise immer eine ganz nebelartige schwankende Gestalt; er tritt uns nicht als ein wahrhaft großer, das heißt seine Zeit bildender und beherrschender Mann entgegen, er wird fast ganz zu einem Producte seiner Zeit und Umgebung gemacht und hört auf der Schöpfer derselben zu seyn. Lassen wir nun das bekannte Wort gelten: a potiori fit deno-

minatio, so ist dieser geringen historischen Concessionen ungeachtet die ganze Auffassung des Werkes unbedenklich mythisch zu nennen, denn bei allen Hauptthatsachen wird die geschichtliche Ansicht, sey sie natürlich oder übernatürlich, als völlig unhaltbar dargestellt, ja nicht selten mit Spott und Verachtung behandelt, dagegen die mythische als die allein richtige bezeichnet, als die höhere, zu der man sich nothwendig erheben müsse, obwohl diese Erhebung dem alten theologischen Adam ungemein sauer ankomme — so sauer, möchten wir sogleich hinzufügen, daß sie selbst dem Verfasser nicht immer ganz vollständig gelingt, und ihm doch hie und da noch einige historische Erde an den mythischen Wurzeln hängen bleibt.

Es ist nicht zu leugnen, daß Strauß einen Ausgangspunct für sein Unternehmen habe. Er gibt, worauf er sich auch zu seiner Rechtfertigung beruft, nicht eine neue Erfindung, er führt nur etwas durch, was in der theologischen Litteratur schon vorhanden war, seine Schrift ist nur die letzte Spitze einer Richtung, die sich seit längerer Zeit entwickelt hat. Er hat auch ein Recht, aber es wird unter seinen Händen wieder zum Unrecht. Kein Unbefangener möchte in Abrede stellen, daß in den Erzählungen von der Stiftung des Christenthums auch Züge vorkommen, die sich in der Sage gebildet haben, daß, wie in jeder Religion, so auch im Christenthume manches Geschichtliche einen wesentlich symbolischen Charakter habe; aber daraus folgt nicht, daß Alles oder das Meiste mythisch und symbolisch sey, sondern es kommt nur darauf an, die Gebiete auseinander zu halten und die Grenzen gehörig zu bestimmen.

Wir wollen es wenigstens im allgemeinen Zügen versuchen. Symbol und Mythus sind beide Versinnlichung einer Idee, Darstellung einer höhern Wahrheit durch ein Medium, welches sinnlich auffaßbarer ist, als die Idee selbst in ihrer reinen ätherischen Gestalt; beim Symbole geschieht diese Darstellung durch das Zeichen, beim Mythus durch das Wort; jenes gibt die Idee als Anschaubares

im Bilde, dieser als Vernehmbares, als Geschehenes in der Rede; das Symbol drückt das unmittelbare und permanente Verhältniß des Uebersinnlichen zur Sinnenwelt aus, der Mythus das geschichtlich vermittelte und deßhalb äußerlich genommen zwar vorübergehende, aber doch seiner wahren Bedeutung nach unvergängliche. Wenn nun der Mythus Darstellung religiöser Wahrheit in geschichtlicher Form ist, so ist wieder das Doppelte möglich: entweder die Idee hat sich den geschichtlichen Leib ganz frei, gleichsam aus sich selbst heraus, vermöge inwohnender Schöpfungskraft gebildet, oder sie hat historische Elemente vorgefunden, diese sich assimilirt und als ihren Leib nach besonderem Bedürfniß ausgebildet. Das erste sind philosophische Mythen, aus freier Dichtung oder vielmehr aus der plastischen Kraft der Idee hervorgegangen, das andere historische Mythen, mehr oder minder an einen gegebenen Stoff gebunden, meist Stamm- und Heldensagen. Der geschichtliche Mythus ist aber wieder wohl zu unterscheiden von der mythischen Geschichte, und die mythische Geschichte im engeren Sinne von derjenigen, die einen wesentlich historischen Charakter hat, aber mit Beimischung sagenhafter Bestandtheile. Beim geschichtlichen Mythus präponderirt noch die freie Bildung, die nur gewisse historische Bestandtheile als Substrat benutzt, bei der mythischen Geschichte präponderirt schon das historische Element, aber so daß in der Ueberlieferung das Geschichtliche mehr oder minder in's Ideale hineingebildet ist, bei der Geschichte mit sagenhafter Beimischung betreten wir das eigentlich historische Gebiet, aber so, daß sich noch Nachwirkungen und Nachklänge aus dem mythischen vorfinden. Schon aus dieser kurzen Darstellung ergibt sich, erstlich, daß das Gebiet des Mythischen kein scharf begrenztes, nach allen Seiten hin streng abgeschlossenes, sondern gewissermaßen ein Grenzgebiet zwischen der Idee und Geschichte, zwischen dem Ueber- oder Vorgeschichtlichen und dem Reingeschichtlichen ist, woraus dann wieder folgt, daß

wir die Stufen und Uebergänge wohl zu unterscheiden und nicht sogleich, wo sagenhafte Züge vorkommen, gewaltsam zufahrend alles für mythisch zu erklären, oder, wo eine wahrhaft geschichtliche Grundlage ist, alles und jedes Mythische ängstlich auszuschließen haben. Sodann geht daraus hervor, daß das Mythische nicht schon an und für sich verwerflich und falsch oder gar lügenhaft, sondern ein vortreffliches, für eine gewisse Bildungsstufe nothwendiges Vehikel zur Darstellung der religiösen Idee und daher in das geistige Leben des Alterthums, auch in das echte und beste, tief verflochten ist; daß es vielmehr nur falsch und verwerflich wird, wenn man, ohne zur inneren Bedeutung hindurchzudringen, sich bloß an die äußere Form hält, oder wenn es im Bewußtseyn, daß es nicht geschichtlich sey, doch als etwas Strenggeschichtliches gegeben und festgehalten, auch als Geschichte zum unverrückbaren Glaubenssatz erhoben wird.

Dieß alles gilt zunächst von den heidnischen Religionen; es handelt sich hier aber besonders um das Christenthum. Daß Symbolisches im Christenthume vorkomme, Darstellung und Vermittelung des Ewigen durch Bild und Handlung, kann Niemand leugnen, der nur an die Sacramente denkt, wie er auch die Wirkungen derselben dogmatisch bestimme. Ob aber Mythisches sich in der urchristlichen Geschichte finde, ist eine weit bedenklichere Frage, weil hier die Grenzen so schwer zu bestimmen sind und weil, wenn man das Mindeste einräumt, der Willkür Thür und Thor geöffnet und die ganze evangelische Geschichte in eine Fabel verwandelt zu werden scheint. Vorerst sollte der Ausdruck Mythus hier lieber ganz vermieden werden. Er führt fast unausbleiblich eine Vermischung verschiedenartiger Gebiete mit sich. Wir sind nun einmal gewohnt, vorzugsweise die heidnischen Religionsdarstellungen Mythen zu nennen, namentlich die freien dichterischen Productionen zur Einkleidung physischer und metaphysischer Lehrsätze, wie sie von den ältesten Volksbildnern,

von Sängern und Weisen, im Sinne des Volkes und nach Art und Sitte des Landes gegeben wurden; wir befinden uns dabei entschieden auf dem vorhistorischen Gebiete und ganz im Kreise einer durch Geschichtsform anschaulich gemachten, gleichsam personificirten Physik und Naturreligion. Mit dem Christenthume dagegen betreten wir ein vollkommen anderes Gebiet, hier herrscht nicht ein physikalisches, sondern ein durch und durch ethisches Interesse, hier befinden wir uns nicht mehr in dem kindlichen Alter der freien, unbefangenen religiösen Dichtung, sondern in einem vorgeschrittenen, schriftstellerischen, gebildeten, ja theilweise überbildeten, überhaupt aber in einem historischen Zeitalter, hier kommt uns im Christenthum eine Macht entgegen, die sich schon in ihrem ganzen Wesen, besonders aber in ihrer welthistorischen Wirkung als eine nicht bloß ideelle, wie es der Mythus ist, sondern als eine reelle, als eine gewaltige That, als etwas Geschichtliches zu erkennen gibt. Es könnte also hier jedenfalls nur in einem ganz andern, in einem, mit dem Heidenthume verglichen, völlig uneigentlichen Sinne von Mythen die Rede seyn, und man würde wohl besser thun, von vorne herein die Frage so zu stellen, ob sich in der Darstellung von der Stiftung des Christenthums sagenhafte Bestandtheile finden oder nicht? Da indeß das vorliegende Werk sich des Ausdrucks Mythus durchgängig bedient, so wollen wir denselben für unsere Betrachtung nicht schlechthin zurückweisen, und nun, ohne weiter über das Wort zu streiten, die angeregte Frage bestimmter zu erledigen suchen. Im Allgemeinen ist hier eine dreifache Antwort möglich: entweder es ist in der evangelischen und Apostelgeschichte und, was man dann des Zusammenhangs wegen wird hinzunehmen müssen, in der ganzen Bibel vom ersten Worte der Genesis bis zum letzten der Apokalypse gar nichts Mythisches, sondern wir befinden uns überall rein und vollständig auf dem Gebiete der Geschichte und haben jedes Wort so festzuhalten, wie es gegeben ist — oder es ist hier überall und

namentlich in den Evangelien gar kein fester und sicher unterscheidbarer historischer Grund, sondern etwa nur ein leiser geschichtlicher Anstoß, von dem dann die Mythenbildung ausgegangen ist und alles so überwuchert hat, daß das wirklich Geschehene gar nicht mehr ausgesondert werden kann — oder wir befinden uns in der Schrift und insbesondere im neuen Testament allerdings auf historischem Boden, nur nicht auf gewöhnlich historischem, weil die Geschichte einer Religionsstiftung der Natur der Sache nach einen andern Charakter haben muß, als die gewöhnliche Geschichte, und nicht überall auf strenghistorischem, weil die Stimmung der ersten Gläubigen, die Art der Fortpflanzung und Aufzeichnung der evangelischen Geschichte, wenn nicht eine allen Irrthum aufhebende Inspiration auch der geringsten historischen Umstände statt fand, das Hinzutreten sagenhafter Elemente zu dem Historischen keineswegs ganz ausschloß. Die beiden ersten Auffassungsweisen empfehlen sich gemeinsam durch den Schein der Einheit und Consequenz, die erste liefert zugleich dem einfachen Glauben und dem kirchlichen Gebrauche einen reichen Inhalt, die zweite, auf sinnige Weise behandelt, kann wenigstens durch Aufstellung eines großartigen Bildes den ästhetischen Sinn ansprechen. Ohne Zweifel hat das treue glaubensvolle Festhalten an dem ganzen ungeschmälerten Bestande der evangelischen Geschichte, wie sie sich buchstäblich gibt, etwas Schönes und Erhebendes, wenn es in einem einfach kindlichen oder durch alle Zweifel glücklich hindurchgedrungenen Gemüthe sich findet; wir können auch den Theologen beneiden, dem seine Zeit es vergönnte oder seine Bildung es noch vergönnt, ohne Verletzung des wissenschaftlichen Bewußtseyns mit jener Zuversicht, wie wir sie bei den Männern der Reformationszeit finden, diesen Standpunct einzunehmen; aber daß derselbe der ganzen Entwickelung unserer historischen Kritik und unserer Weltanschauung gegenüber auf eine lebendige Weise festgehalten und erfolgreich geltend gemacht werden könne,

mag uns wenigstens so lange zu bezweifeln erlaubt seyn, bis wir von dieser Seite her, was wir aufrichtig wünschen, durch eine gründliche wissenschaftliche Beweisführung vom Gegentheil überzeugt sind. Manches Volksmäßige, Unvollkommene, selbst in einzelnen Umständen Widersprechende in der evangelischen Erzählung ist nicht zu verkennen, und es war in der That nicht bloß die Hyperkritik des Unglaubens, sondern der unbefangene wahrheitsliebende Sinn auch wahrhaft christlicher Männer, der in der Kindheitsgeschichte und in manchen Momenten der spätern Lebensgeschichte Christi einen Einfluß der Sage anerkannte. Es lag auf manchen Puncten so nahe, daß es schwer zu übersehen war. Hier faßt nun die andere Auffassungsweise Fuß und sagt: wenn du das geringste Sagenhafte zugibst, so hast du den historischen Grund und Boden verlassen und bist unrettbar der Mythe verfallen; ist erst ein Theil, etwa Anfang und Ende des Lebens Jesu von der mythisch-deutenden Kritik angefressen, so geht der Auflösungsproceß unwiderstehlich durch das Ganze hindurch; ist keine scharfe absolute Grenze zwischen den kanonischen Evangelien, die nur Geschichte, und den apokryphischen, die Fabeln enthalten, so ist gar keine, so unterscheiden sie sich nur wie primäre und secundäre Sagenbildung. Das klingt allerdings sehr determinirt und consequent, aber wahr ist es darum noch nicht, ja nicht einmal wahrhaft consequent. Es ist die Sicherheit historischer Dreistigkeit und die Consequenz des Prokrustesbettes. Die wahre Consequenz der historischen Betrachtung besteht nicht darin, einen starren Maaßstab anzulegen und darnach rechts und links über alle Erscheinungen abzuurtheilen, sondern das Richtige, also auch allein Consequente ist, jeden Theil eines historischen Kreises zwar im lebendigen Zusammenhange mit dem Ganzen, aber auch für sich in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit zu betrachten und mit Besonnenheit Unterschiede zu machen. Kritik ist die Kunst des rechten Unterscheidens. Nun haben aber von jeher

Männer, die mit christlichem Geist einen offenen wissenschaftlichen Sinn verbanden, mehr oder minder bewußt, solche Unterschiede zwischen den Bestandtheilen der evangelischen Geschichte gemacht und das Straußische Werk wird ohne Zweifel dazu beitragen, daß dafür noch bestimmtere Grenzen und Regeln aufgestellt werden; daß aber die Straußische Auffassungsweise selbst durchdringen und als die richtige anerkannt werden sollte, können wir nimmermehr glauben, und zwar aus folgenden Gründen:

Die ganze Ansicht von Strauß ist nur durchzuführen unter Voraussetzung des kritischen Gewaltstreiches, daß alle vier Evangelien unecht, nicht apostolisch, von späteren unbekannten Männern verfaßt seyen. Dieß ist aber von Strauß bei weitem nicht zureichend bewiesen; er argumentirt bloß aus inneren Gründen gegen Augenzeugenschaft und Authentie, berücksichtigt aber nicht im Mindesten das geschichtliche Zeugniß des kirchlichen, des häretischen, zum Theil auch des außerchristlichen Alterthums für die Evangelien, welches doch bei dem vierten besonders so stark und allseitig ist, als man es billiger Weise unter den gegebenen Verhältnissen erwarten kann. Die unbefangene Forschung wird gewiß nicht bloß fragen, wie der oder jener gesprochen haben müsse, wenn er der Verfasser eines Buches seyn sollte; sie legt jedenfalls auch ein entscheidendes Gewicht auf die historischen Angaben über die Autorschaft, und wenn diese fest und bewährt sind, so sucht sie sich die Schwierigkeiten im Inhalt zu lösen oder, wenn sie dieselben nicht ganz lösen kann, sich im Bewußtseyn ihrer Schranken darein zu finden. Das Raisonniren bloß aus inneren Gründen führt gar zu leicht zu dem Bahrdtischen: „So redt' ich, wenn ich Christus wär." Setzen wir aber auch für den Augenblick, daß Strauß die Quellenkritik zum Ziele gebracht und haltbare Resultate geliefert hätte, so bleibt doch ein Fels liegen, den er nicht wohl hinweg wälzen kann — der Apostel Paulus und die paulinischen Schriften. Die meisten und wichtigsten pau-

linischen Briefe sind ihrer Echtheit und Ursprünglichkeit nach über jeden Zweifel erhaben, und auch Strauß kann dieß nicht in Abrede stellen. Wie verhalten sich nun aber die paulinischen Schriften, ich will nicht gerade sagen zu unsern vier Evangelien, aber doch zu dem ganzen wesentlichen Inhalte der apostolisch-evangelischen Ueberlieferung, wie er auch in unsern Evangelien niedergelegt ist? Offenbar wie Wirkung zur Ursache, wie Abgeleitetes zu Ursprünglichem, wie Späteres zu Früherem. Die gesammte paulinische Lehre setzt den Hauptinhalt der Evangelien als einen historischen und apostolisch bewährten, als feste unerschütterliche Basis voraus; namentlich ruht des Apostels eigener Glaube und nach seiner Ueberzeugung auch der Glaube der Gemeinde auf der Gewißheit der Auferstehung Christi, als einer objectiven, wohlbegründeten Thatsache. Ist es nun aber denkbar, daß ein Mann, der noch Zeitgenosse der vorgefallenen Begebenheiten war, der zugleich so viel Geist und Unterscheidungsgabe, einen so tiefen Wahrheitssinn und durchdringenden sittlichen Ernst besaß, aus dem heftigsten Gegner des Christenthums zum mächtigsten Vertheidiger desselben geworden seyn sollte, wenn er nicht auch von der historischen Wahrheit desselben eine gute Ueberzeugung gehabt hätte? Und ist es glaublich, daß er, der sein Leben der Wahrheit opferte, dessen Rede in jedem Worte Wahrheitseifer athmet, der auch Geschichte und Sagen wohl zu scheiden wußte und gegen Einmischung des Fabelhaften in den Glauben so streng eifert, daß er, dieser furchtlose, unerschrockene Mann, dem Christenthume treu geblieben seyn sollte, wenn es sich ihm nicht das ganze Leben hindurch in den Grundthatsachen als wohl beglaubigt bewährt hätte? Der Apostel Paulus, sonst ein Bild innerer Lebenseinheit und geistiger Größe, wird zum vollkommensten Widerspruch, er wird eine ganz räthselhafte, haltungslose Erscheinung, wenn wir ihm den Mittelpunct und die Basis seines Lebens, die Wahrheit der evangelischen Geschichte entziehen; er muß eben so wohl,

wie die Echtheit der Evangelien, auf irgend eine Weise in den kritischen Vertilgungsproceß mit aufgenommen werden, wenn die mythische Ansicht consequent durchgeführt werden soll. Aber wenn auch der Apostel Paulus hinwegzuräumen wäre, was er freilich so leicht nicht seyn wird, so bliebe doch das ungeheure und bis jetzt fortdauernde Factum der christlichen Kirche stehen. Die christliche Kirche, die sich als eine mit nichts zu vergleichende geistige Macht auf Erden bewährt hat, ist doch vorhanden, also auch gestiftet, sie ist, wie durch außerevangelische Berichte unerschütterlich feststeht, durch einen Gekreuzigten zunächst unter Juden, dann aber auch unter Heiden gestiftet. Wie war es möglich, daß die Juden einen schmählich Gekreuzigten, die Heiden gar einen gekreuzigten Juden als Messias, als Gottessohn anerkannten? Offenbar nur, wie ich schon anderwärts (Stud. u. Krit. 1832. H. 3. S. 579 ff.) vor Erscheinung des Straußischen Werkes zu zeigen versucht habe, wenn wir den Hauptinhalt der evangelischen Ueberlieferung, namentlich die Auferstehung Christi als historisch und wahr voraussetzen. Oder sollte es möglich seyn, bei dem dürftigen geschichtlichen Kern, den Strauß voraussetzt, die Stiftung und Ausbildung der Kirche zu erklären? Ein Mann, dem die wesentlichsten Prädicate des erwarteten Messias fehlen, der nicht von David stammt, nicht in Bethlehem geboren ist, der nichts Außerordentliches thut und dem nichts der Art begegnet, ein jüdischer Volkslehrer von reinem Wandel und kräftiger Lehre, aber wie es mancher Prophet und wie es Johannes der Täufer auch war, und selbst von Sünde nicht frei, macht auf einmal, man sieht eigentlich nicht recht wodurch, den Eindruck, der Messias zu seyn, er wird für einen Wunderthäter und Gottgesandten, für einen heiligen Gottessohn und den Erlöser der Menschheit gehalten, es verbreitet sich, obwohl er nach dem schmählichen Kreuzestod im Grabe verblieb, der Glaube, daß er am dritten Tage auferstanden sey und noch längere Zeit

mit den Seinen gelebt habe, und diese Vorstellungen bringen Wirkungen hervor, wie sie sonst weder eine Geschichte hervorgebracht hat, noch eine Lehre; sollte dieß durch bloße Fiction möglich gewesen seyn? sollten die mächtigsten geschichtlichen Wirkungen bloß auf glücklicher religiöser Dichtung beruhen? Vorstellungen können viel wirken; aber wenn sie stark und nachhaltig wirken sollen, müssen sie doch einen entsprechenden Grund und Anlaß haben. Ist es nun irgend denkbar, daß die erste christliche Gemeinde, ungebildet, einfältig, volksmäßig, wie sie war, zuerst ein solches Christusideal ausgebildet und dargestellt, und dann auch wieder an das eigene Gebilde so geglaubt haben sollte, daß daraus eine ganz neue sittliche Schöpfung hervorgehen konnte? Waren die ersten Christen religiöse Poeten? Waren sie von vorne herein so heiligen und erhabenen Sinnes, daß sie aus sich selbst das reinste Ideal in den individuellsten Zügen hervorbringen konnten, ein Ideal, wie es sonst die Phantasie der erhabensten Dichter und Philosophen nicht geschaffen hat, und liegt irgend ein Beispiel vor, daß ein bloß Gedachtes je solche Lebenswirkungen hervorgerufen habe, wie das Bild Christi? Es läuft zuletzt Alles auf das Dilemma hinaus, ob Christus von der apostolischen Kirche ersonnen und ausgebildet oder die Kirche von ihm gebildet sey, ob Christus seinem ganzen Wesen und Wirken nach kirchenbildend oder die Kirche, nachdem ihr ein geringer Anstoß gegeben worden, christusbildend oder respective christusdichtend gewesen? Nun ist es aber doch in der That viel wahrscheinlicher und weit mehr nach der Analogie historischer Entwickelung, daß eine neue Gemeinschaft mit eigenthümlichem Geist und Glauben durch die schöpferische Einwirkung eines göttlich ausgestatteten Individuums, als daß das Ideal eines solchen Individuums, und zwar ein so reines und zugleich individuell anschauliches, nach und nach von einer Gemeinschaft sollte gebildet worden seyn; es ist viel natürlicher

und einfacher, die Kirche aus Christo, als Christus aus der Kirche zu erklären, so wie es natürlicher ist, wenn man ein physisches Gewächse erklären will, auf einen Samen, einen Kern und Keim zurückzugehen, in welchem das, was sich daraus entwickelt, der Potenz nach schon enthalten ist, als umgekehrt; man leitet die Pflanze aus dem Keime, nicht den Keim aus der Pflanze ab. Unter den Straußischen Voraussetzungen ist auch die Erscheinung Christi gar nicht als ein wahres sittliches und religiöses Bedürfniß oder als eine geschichtliche Nothwendigkeit nachzuweisen: konnten seine Zeit- und Volksgenossen vermöge der in der messianischen Hoffnung gegebenen Prämissen und der inwohnenden Gabe religiöser Plastik das alles aus sich selbst erzeugen, so hatte er ihnen nichts Wesentliches zu bringen; wenigstens konnte das, was er that oder vielmehr veranlaßte, jeder religiös ausgezeichnete Mann eben so gut veranlassen, und man muß sich in hohem Grade wundern, daß bei der ungeduldigen Lebhaftigkeit der Messiashoffnungen die Uebertragung derselben auf ein Individuum, die mythische Darstellung einer messianischen Erscheinung und der Proceß der Kirchenbildung nicht viel früher statt fand, z. B. aus Veranlassung Johannes des Täufers, besonders da es nicht darauf ankam, daß ein solches Individuum sich selbst für den Messias hielt und ausgab, sondern nur, daß es den Eindruck machte, es zu seyn und von andern dafür gehalten wurde, und da auch Jesus als Schüler Johannes des Täufers, wie ihn Strauß nimmt, ursprünglich nichts wesentlich Anderes lehrte, als dieser sein Vorgänger.

Allerdings bleiben, wie man sie auch auffassen mag, in der Geschichte Christi Schwierigkeiten und Unerklärlichkeiten; aber die Unmöglichkeit, gewisse Erscheinungen im Christenthume ganz begreiflich zu machen, gibt uns noch nicht das Recht, sie zu verwerfen oder in das Gebiet der Sage zu verweisen. Es gibt nothwendig auch Grenzen

des historischen Begreifens, welche jedes Zeitalter wird anerkennen müssen. Das Christenthum wäre vielmehr etwas Geringes, es stünde als etwas Gewöhnliches unter uns, wenn wir es ganz aus gegebenen Bedingungen abzuleiten vermöchten. Wo ein solcher Kern des Geistes und der tiefsinnigsten Ideen ist, wo solche welthistorische Wirkungen einziger Art vorhanden sind, wo sich das Göttliche, übereinstimmend mit den innersten Bedürfnissen unserer höheren Natur, so leuchtend manifestirt, da dürfen wir auch eine göttliche Ursächlichkeit voraussetzen und an Unerklärliches uns nicht stoßen. Und bleibt etwa bei der mythischen Auffassung nicht auch Unerklärliches in reichem Maße? Ist es nicht auch ein Wunder, wie diese schlichte Gemeinde so unwiderstehlich von einem Drange der Mythenproduction ergriffen wird? Wie sie absichtlos und doch so zusammenhängend dichtet? Wie sie sich zu Hunderten auf einmal Jesum als Auferstandenen auf visionäre Weise vergegenwärtigen und an diese Visionen mit unerschütterlicher Festigkeit glauben, während sie sich jeden Augenblick factisch vom Gegentheil überzeugen können? Und wie diese Fictionen auf sie zurückwirken, gar nicht als etwas dem Kreise ihres Lebens Angehöriges, sondern als etwas objectiv Gegebenes, Höheres, wodurch sie weit über ihre bisherige geistige Lebenssphäre emporgehoben werden? Ist es nicht ein Wunder, daß dieser Jesus, anfänglich ohne selbst daran zu denken, auf Andere den Eindruck macht, der Messias zu seyn, daß er es dann, obwohl zuerst noch vor dem Gedanken zurückschreckend, selbst glaubt, weil Andere es glauben, daß er, obwohl ihm gewisse Hauptkriterien der Messianität fehlen, doch den Gedanken seines Messiasthums festhält und nun die jüdischen Bestandtheile des Messiasbegriffes gleichsam unbesehen auf sich anwendet, also thörichter Weise glaubt, er habe präexistirt, Gott werde für ihn durch Wunder eine politische Revolution bewirken, er werde als Weltrichter leibhaftig

in den Wolken des Himmels wiederkommen? Sollte er über sein eigenes Wesen und sein Verhältniß zu Gott nicht auch sein Bewußtseyn zu Rathe gezogen und nur so ganz äußerlich die Messiasprädikate auf sich bezogen haben? Konnte er, wenn er so schwärmerisch und unbesonnen war, wenn ihm die Grundidee seines Lebens mit ihren Hauptbestandtheilen nur so von außen angethan wurde, auch nur ein wahrhaft großer Mann seyn und auf Andere einen bestimmenden Eindruck machen? Und konnte ein so problematisch zu Stande gekommenes, ein so gebrechlich gestütztes Messiasthum solche Wirkungen hervorbringen, wie sie uns doch geschichtlich vorliegen? So ließe sich noch Vieles fragen, was wir hier nicht weiter aufführen wollen; nur eine Schwierigkeit müssen wir noch kurz hervorheben. Strauß bleibt seiner ausdrücklichen Erklärung nach allerdings dabei stehen, nur absichtlose, unschuldige Dichtung in der evangelischen Geschichte anzunehmen, es ist „ein Christus der jüdischen und urchristlichen Phantasie," den uns, nach seiner Meinung, die Evangelien vorhalten; aber man muß mit Recht zweifeln, ob dieß die letzte Consequenz ist, bei der das Straußische Verfahren nun stehen bleiben kann? Kaum ist dieß denkbar; die christliche Gemeinde konnte in solcher Nähe der Begebenheiten (Strauß will sich nur drei Jahrzehnde ausbedingen) gewiß nicht bloß in unschuldiger Bewußtlosigkeit gleichsam im reinen Instincte dichten, wie die Biene Honig sammelt und der Biber seinen Bau aufführt; man kommt bei strengerer Erwägung der Sache durchaus auf etwas Bewußtes und Absichtliches, also auf eine pia fraus, auf Lug und Trug, wenn auch zu den besten Zwecken; es erscheint als rein unmöglich, daß solche Geschichten, wie z. B. die Auferweckung des Lazarus, wenn, wie Strauß annimmt, gar keine historische Grundlage da war, auf absichtlose Weise sollten gedichtet worden seyn. So etwas wäre auch gar kein Mythus, sondern eine erfundene, lügenhafte Ge-

schichte. Verhält es sich aber so, dann entsteht zwischen dieser bewußten Mythen- oder eigentlich Fabelproduction und dem streng sittlichen Geiste der ersten Gemeinde, zwischen der Lüge und dem Märtyrerthume der ersten Christen der schreiendste Widerspruch und es bleibt unerklärbar, wie aus einem so dunkeln Grunde der Täuschung ein so lichter Geist der Wahrheit und des Friedens hervorgehen, wie aus einer Schwefelwolke eine rein strahlende, erquickende Sonne sich bilden konnte?

Dieß sind einige Haupteinwürfe, welche wir dem Verfasser glaubten entgegenstellen zu müssen. Anderes mag nur kurz angedeutet werden. Die Straußische Behandlung würde bei consequenter Anwendung auch nach anderer Seite zu weit führen; sie würde, wenn sie geltend werden sollte, einen unverhältnißmäßig großen Theil aller Geschichte in Mythen verwandeln; auf dieselbe Weise könnte die Geschichte Alexanders des Großen, wo sich ja auch in der Angabe einzelner Umstände selbst durch Augenzeugen oft eine unglaubliche Differenz findet, als Mythus behandelt, es könnten unzählige geschichtliche Personen, besonders der alten und mittleren Zeit, dem Gebiete der Mythe überwiesen werden, es würde schwer seyn, überhaupt der Geschichte noch bestimmte Grenzen zu sichern. Ferner: wenn sich Strauß für seinen Zweck meist auf die Uebereinstimmung des Neutestamentlichen mit alttestamentlichen Andeutungen beruft, so liegt darin noch kein Beweis für Mythenbildung; diese Uebereinstimmung kann ohne alle Schwierigkeit auch auf einem reellen Zusammenhange, auf einer allmählich sich entwickelnden geschichtlichen Oekonomie beruhen. Auch sonst finden wir ja in der Geschichte solche Entwickelungsreihen und sinnvollen Zusammenhang. Ja wenn Vernunft und göttlicher Plan in der Geschichte seyn soll, ist es nicht anders möglich. Freilich ist Strauß immer geneigt, alles Bedeutende und Sinnreiche, nicht etwa bloß das Wunderbare, sondern auch das ganz Na-

türliche, für ersonnen zu halten, selbst z. B. der im Sturme schlafende Jesus, weil es ein schönes sinniges Bild ist, soll von der Sage producirt seyn, weil so etwas zwar in Einem Fall allerdings vorgekommen, aber auch in neun Fällen von der Sage gedichtet worden seyn kann, und es wahrscheinlicher ist, daß wir einen dieser neun, als daß wir jenen Einen Fall vor uns haben; aber wie würde doch die Anwendung solcher Betrachtungsweise die Geschichte alles Gehaltes entleeren, und wie sehr widerspricht sie dem wirklichen Leben! Allerdings in dem ganz gemeinen, allerbürgerlichsten Leben kommt wenig Beziehungsreiches vor, aber in dem Leben ausgezeichneter hoher Menschen drängt sich dessen unendlich viel zusammen, wird fast jeder Moment sinn- und bedeutungsvoll, in dem Evangelium aber haben wir es doch gewiß nicht mit Spießbürgern, sondern mit Menschen zu thun, die jedenfalls sehr über das Ordinäre hinausgehoben sind. Und nicht bloß dieß verkennt Strauß, sondern auch das Geniale und Schöpferische in der Stiftung des Christenthums. Alles soll nicht nur ganz natürlich seyn, sondern auch immer nur allmählich kommen, der gewöhnliche ruhige Gang soll nie abgebrochen werden. Aber das Große und Neue im Geisterreich entsteht eben nicht immer allmählich; es gibt in der Geisterwelt auch Blitze, neue überraschende Schöpfungen, und das Höchste erscheint oft plötzlich und gewaltig, hervorgegangen aus geheimnißvollen göttlichen Tiefen. Gleicher Weise denkt Strauß, es müsse im Leben Jesu an und für sich alles abstract, allgemeiner Art gewesen seyn, erst die Sage habe es in's Concrete, Anschauliche umgebildet; aber warum in aller Welt soll das Leben nicht selbst concret gewesen seyn? Ist nicht das Leben jedes Menschen, besonders jedes großen Geistes das allerconcreteste und anschauungsvollste? Endlich tritt noch der Widerspruch bei Strauß ein, daß er auf der einen Seite alles ganz begreiflich haben will, auf der andern Seite aber, wo nun Manches be-

greiflich werden könnte, wenn wir ohne allen Zwang eine dazwischen liegende vermittelnde Rede oder Handlung voraussetzen, sich doch wieder auf's stärkste dagegen sträubt, nur um die Schwierigkeiten der historischen Erklärung möglichst zu steigern. Dieses Verfahren ist aber ganz unangemessen bei Schriftstellern, die so kurz, kindlich und unvollkommen, mit so wenig Gewandtheit in der Sprache erzählen; alles zu sagen und zu begründen, wenigstens überall den Zusammenhang anzudeuten, ist die Sache pragmatischer, kritischer, moderner Schriftsteller, nicht naiver, ungeübter Männer aus dem Volke. Nach der Straußischen Darstellung erscheint in der Stiftung des Christenthums fast gar nichts ordentlich motivirt; er nimmt die Motive der Evangelien, die deutlich ausgesprochen sind oder leicht vorausgesetzt werden können, hinweg, setzt aber keine besseren an die Stelle; so schwebt das Ganze in der Luft und es ist, als habe er den Satz anschaulich machen wollen, daß in der Geschichte aus Nichts nicht nur Etwas, sondern etwas ganz Ungeheures, eine welthistorische Macht werden könne.

Auf Einzelnes einzugehen, würde uns hier zu weit führen; nur dieß Eine wollen wir noch bemerken, daß uns außer der Auferstehungsgeschichte besonders das Verhältniß zwischen Jesus und Johannes unbefriedigend behandelt scheint. Consequenter Weise hätte wohl Strauß nach der Oekonomie seines Werkes den ganzen Johannes mit seiner eliasartigen vorbereitenden Thätigkeit als mythische Person, als reine religiöse Dichtung auffassen müssen, denn es sind alle Prämissen zu einem Mythus vollständig gegeben: der Messias braucht einen Vorbereiter, dieser muß streng und gewaltig, ein zweiter Elias seyn, als Vorläufer wird er eine ähnliche Lehre vortragen und ein ähnliches Schicksal haben, wie der, auf welchen er vorbereitet, und wenn der messianische Eindruck, den Jesus machte, dahin wirkte, „daß man selbst der Geschichte seiner Kind-

heit einen messianischen Zuschnitt gab," so konnte dieselbe Wirkung nicht ausbleiben, wenn es sich darum handelte, ihm einen Vorläufer und diesem die erforderlichen Eigenschaften zu geben, auch sind die evangelischen Berichte über die Stellung zwischen Jesus und Johannes, historisch genommen, nach Strauß voll Widersprüche, es ist mithin alles da, was nach Straußischer Weise berechtigte und nöthigte, die ganze Johanneserscheinung als Mythus zu nehmen, wenn wir nicht durch glücklichen oder unglücklichen Zufall über diesen Mann ein so unverwerfliches außerevangelisches Zeugniß im Josephus hätten, welches freilich weder zu umgehen noch zu beseitigen war. Besonders unhaltbar aber scheint auch die Beweisführung, daß Johannes nicht fähig gewesen wäre, Jesum als den Höheren anzuerkennen, „weil es das einzige Beispiel in der Geschichte wäre, daß ein welthistorischer Mann dem, welcher nach ihm kommt, um ihn zu verdunkeln und überflüssig zu machen, die Zügel des Theils der Geschichte, den er bis dahin regiert hatte, so gutwillig abgetreten hätte." Wenn Johannes, wie Strauß einräumt, in der That auf den bald kommenden Messias vorbereitete, wenn er wirklich ein so strenger und selbstverleugnender Mann war, wie seine ganze Erscheinung bezeugt, und nicht ein Ehrgeiziger und Herrschsüchtiger (eine Ansicht, die allerdings den von Strauß gebrauchten Wendungen und Ausdrücken stillschweigend, vielleicht unbewußt, zum Grunde liegen dürfte), so erscheint die Anerkennung der milden Hoheit und messianischen Erhabenheit Christi von seiner Seite zwar immer als etwas Großes, aber gar nicht als etwas Unmögliches. Nicht bloß der Höherstehende kann sich „den niedrigeren Standpunct zurechtlegen," sondern auch der Tieferstehende, wenn er wirklich ein edler Mann ist, kann den Höheren erkennen und würdigen; man denke an das schöne, neidlose Verhältniß so mancher bedeutenden Männer auch in der Profangeschichte! und wenn wir dieß selbst

bei gewöhnlicheren Menschen finden, wie vielmehr bei einem Manne, der von so tiefer und erhabener Frömmigkeit durchdrungen war! — Auf Weiteres einzugehen, wollen wir denen überlassen, die sich die Prüfung des Einzelnen zum Zwecke setzen.

Wenn nun die Straußische Auffassung, welche Alles mythisch nimmt, ungenügend und unzulässig ist, ein Festhalten aller und jeder Bestandtheile der evangelischen Erzählung als strenger Geschichte dagegen auch seine kaum zu beseitigenden Schwierigkeiten hat, so fragt es sich, ob der dritte Fall, den wir oben gesetzt haben, statt finde, daß wir hier nämlich allerdings Geschichte haben, aber religiöse Geschichte, d. h. eine solche, die wir nicht in allen Beziehungen fassen und behandeln dürfen, wie gewöhnliche Geschichte, und eine solche, bei welcher nach der Natur der Entstehung und Verbreitung das Hinzutreten einzelner alterirender Momente und, wir scheuen es nicht zu sagen, auch sagenhafter Züge nicht geradezu ausgeschlossen war? Dieß scheint allerdings das Richtige zu seyn, wie wir hier nur in der Kürze ausführen wollen. Wir sagen zuerst: die Geschichte des Ursprungs einer Religion hat nothwendig, und je mehr sie in Wahrheit göttliche Offenbarung und eine neue Geistesschöpfung ist desto mehr, einen von der gewöhnlichen Geschichte verschiedenen Charakter, und darf nicht nach demselben Maaßstabe genommen werden, wenn sie nicht mißverstanden und mißhandelt werden soll. Und zwar verhält sich dieß so in doppelter Beziehung. Einmal ist die Bildung einer Religion und ganz besonders einer solchen, wie die christliche sich gibt und bewährt, eine neue geistige Schöpfung, die uns auf göttliche Ordnung und Causalität zurückführt; hier mögen wir uns wohl zufrieden geben, wenn Außerordentliches vorkommt, was auf der einen Seite unerklärbar bleibt, auf der andern Seite den gläubigen Sinn auf Gott hinweist, ja wir werden es, sobald der Grundbegriff einer wirklichen Offenba-

rung Gottes in der Menschheit anerkannt ist, sogar natürlich und nothwendig finden, daß uns in den die Offenbarung begleitenden Erscheinungen die göttliche Thätigkeit leuchtender als sonst in der Weltgeschichte entgegentritt; aus einer großen göttlichen That folgen von selbst auch untergeordnete Bezeugungen der göttlichen Thätigkeit. Sodann aber ist eine solche religiöse Schöpfung und Neubildung in Beziehung auf ihre ursprüngliche Begründung unter den Menschen immer nur denkbar im Zustande der Begeisterung; in diesem tritt aber die Kritik und der historische Pragmatismus nothwendig zurück, dagegen waltet das Gefühl der Andacht und der Liebe und das Interesse für Ideen, für die innere Bedeutung des Geschichtlichen vor; in diesem Sinne wird dann auch die Geschichte zu behandeln seyn, denn in demselben Geiste, in welchem sie gegeben wird, müssen wir sie auch nehmen, wenn sie nach ihrem wahren Charakter gewürdigt werden soll. Legen wir nur den Maaßstab der Kritik an, so können wir eine Karrikatur daraus machen; verlangen wir für die einzelnen, aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissenen Erscheinungen, namentlich für die wunderbaren, wie z. B. die Auferstehung Jesu, eine medicinisch-juristische Beweisführung, wie bei einem Criminalproceß, so gelangen wir zu keinem sicheren Resultat und machen unsere Ueberzeugung von Dingen abhängig, die immer wieder mit neuen Zweifeln angegriffen werden können. Eben deßhalb aber sind solche Forderungen hier etwas Ungehöriges. Die religiöse Wahrheit, auch wenn sie, wie im Christenthume durch und durch, in geschichtlicher Gestalt gegeben ist, hat nicht diese Art von Evidenz, eben weil sie religiöse Wahrheit ist und einem andern Gebiet angehört; es ist hier immer auch ein sittliches, ein Glaubens-Moment erforderlich und alles Einzelne kann nur im Zusammenhange des Ganzen richtig gefaßt werden; nehmen wir die einzelnen Glieder zerstückt und isolirt, so verlie-

ren sie Grund und Bedeutung, betrachten wir sie aber in der Gesammtheit und vom Mittelpuncte des Ganzen aus, so bilden sie einen lebendigen Organismus, und bewährt sich dann das Ganze als zweckvoll und göttlich geordnet, so haben auch die einzelnen Bestandtheile, als natürliche Consequenz davon, ihre rechte Geltung. Wir wollen dieß näher erörtern. Das religiöse Gebiet ist seinem Wesen nach zu sondern von dem bloß historischen, von dem physischen und von dem metaphysischen im strengeren Sinne; es hängt mit allen zusammen, aber es hat auch seinen selbstständigen, eigenthümlichen Charakter; es ist nicht das Gebiet sinnlich empirischer Erkenntniß oder strengen demonstrativen Wissens, sondern das Gebiet der Ideen des Göttlichen, Ewigen, Vollkommenen, welche mit dem Bewußtseyn innerer Röthigung, d. h. mit Glauben anerkannt, aber nicht empirisch aufgezeigt oder logisch demonstrirt werden können. Die Ideen sind, wenn sie geglaubt werden, zu rechtfertigen, aber keineswegs, wenn sie nicht geglaubt werden, so zu beweisen, daß der Gedanke des Entgegengesetzten schlechthin ausgeschlossen bleibt. Das Moment des Glaubens nun, welches bei der Aneignung der religiösen Idee auch in ihrer innerlichsten Gestalt stets nothwendig ist, geht in irgend einer Weise durch das ganze religiöse Gebiet hindurch. Auch die religiöse Geschichte, wenn sie ihre wahre Bedeutung und Kraft behalten soll, muß mit einem gläubigen, ja, wenn man es nicht mißverstehen will, mit poetischem Sinne aufgefaßt werden. Absolute, über jeden Zweifel erhabene Feststellung des Factums ist bloß von außen herein durch kritische Forschung sehr häufig nicht zu erreichen; es muß immer das sittliche Vertrauen, welches selbst schon ein Bestandtheil der Frömmigkeit ist, als Ergänzung für die Unvollständigkeit äußerer Beweismittel, als ideales Supplement für den Mangel empirischer Evidenz hinzukommen. Hier wird nun ein Gegner den Einwurf machen: sind damit nicht der Will-

für alle Schleusen aufgethan, und kann man nicht mit geneigtem Glauben Alles rechtfertigen? Keineswegs. Wir verlangen der Natur der Sache gemäß Glauben, aber nicht blinden Glauben. So wie wir auf dem reinidealen Gebiete der Religion sehr bestimmt den Glauben vom Aberglauben scheiden, den ersten als etwas vernünftig zu Rechtfertigendes und in der Gesammtheit des geistigen Lebens Nothwendiges, den andern als etwas Willkürliches, mehr oder minder Zusammenhangloses und Zufälliges, eben so unterscheiden wir auch auf dem historischen Gebiete der Religion den Glauben von der Leichtgläubigkeit und Superstition. Als würdiger Gegenstand des Glaubens, als echt und werthvoll für denselben ist die religiöse Wahrheit zuerst daran zu erkennen, daß sie eine sittliche und religiöse Bedeutung hat, daß sie nicht allein Factum, sondern Darstellung einer Idee ist, und je mehr, je vollständiger sie dieß ist, desto mehr eigentlichen Gehalt, desto mehr innere Nahrungskraft für den Glauben hat sie. Daß dieß in der gesammten Erscheinung des Erlösers und bei den Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte der Fall sey, wird Niemand leugnen, der sie mit empfänglichem Sinne betrachtet; sie ist voll inneren Lebens und tiefer Bedeutung, eine Welt voll Ideen in historischer Gestalt. In sofern enthält die Bibel ein großes Symbol, eine Allegorie der Menschheit, eine ewige Geschichte, die Wahrheit hat, selbst abgesehen von der Wirklichkeit, und die sich in der Entwikkelung des Gottesreiches und im Leben seiner Mitglieder immer auf's Neue wiederholt. In diesem Sinne ist es auch ganz richtig, daß das Christenthum die höchste Dichtung ist, wie es denn auch die Grundlage zu einer ganz neuen, unendlich reichen Kunstentwickelung gegeben hat. Alle Geschichte, besonders aber die Geschichte auf ihren Höhepuncten hat auch eine poetische Seite und Bedeutung, und wie die Geschichte der Hohenstaufen für sich schon eine große Tragödie ist, so ist auch das Leben Jesu das erhabenste

religiöse Epos, herrlicher in seiner schlichten Einfalt, als jede Messiade; diesen idealen und poetischen Gehalt im Leben Jesu konnte Strauß mit allem Rechte geltend machen, nur ist diese Seite von geistvolleren Theologen und Laien nie verkannt worden, und bei Strauß tritt uns das poetische Ganze auch nicht an einer einzigen Stelle schön und ergreifend entgegen; selbst als Mythe und Dichtung gefaßt, hätte er das Leben Jesu viel sinnvoller und würdiger behandeln müssen. Aber das Christenthum will nicht bloß Schönheit seyn, sondern auch Wahrheit, nicht bloß Idee, sondern auch Wirklichkeit. Man darf nicht glauben, den christlichen Geist seinem wahren Wesen nach festhalten zu können, wenn man seinen Leib tödtet. Wesen und Form sind hier untrennbar. Die christlichen Ideen haben ihren Werth nicht als Abstracta, sondern als Realitäten; nicht die Idee Gottes, des Gottesreiches, der Erlösung, sondern der Glaube an einen persönlichen allmächtigen Gott, an ein vorhandenes Gottesreich, an einen geschichtlichen und ewig lebendigen Erlöser, haben Saft und Kraft. Indeß könnte man ferner bemerken: die Bedeutung, der ideelle Gehalt allein kann es doch nicht seyn, wodurch die Geltung religiöser Geschichtswahrheit entschieden wird, denn sonst wäre alles Bedeutungsvolle auch geschichtlich wahr. Die religiöse Geschichte muß nothwendig auch Bedeutung haben, aber nicht alles, was religiöse Bedeutung hat, hat darum auch geschichtliche Wahrheit. Es muß allerdings noch etwas anderes hinzukommen. Die Hauptkriterien sind: einleuchtende göttliche Zweckmäßigkeit, unauflösliche Verbindung mit anderen unzweifelhaften und sittlich unabweisbaren Wahrheiten und Thatsachen, und geschichtliche Wirkungen von wahrhaft wohlthätigem welthistorischem Charakter. In allen diesen Beziehungen hat die evangelische Geschichte die trefflichsten Bürgschaften. Das Außerordentliche wird gerechtfertigt durch den großen gotteswürdigen Zweck einer nur auf diese Weise zu

vermittelnden Umbildung der Menschheit, es steht in der innigsten Verbindung mit einer Persönlichkeit von ganz einziger sittlicher und geistiger Hoheit, die jedes empfängliche Gemüth mit unwiderstehlicher Macht ergreift, es ist verschmolzen mit einer Lehre von vollkommener innerer Wahrheit und Güte, es erscheint nicht wie das Portentose als etwas Zufälliges und Isolirtes, sondern als Glied eines Ganzen, welches den gegebenen Bedingungen jener Zeit und dem höheren Charakter des Erlösers entspricht, als angemessener Ausdruck und begleitendes Zeichen der inneren Würde Christi, es hat sich endlich auch im Einzelnen, wie z. B. die Auferstehung im Einfluß auf die Apostel und ersten Gläubigen, und im Ganzen in seinen weltumbildenden Erfolgen so kräftig bewährt, daß wir einen absoluten demonstrativen Beweis zwar nicht, aber die begründetste Rechtfertigung für den Glauben an die Wahrheit unserer evangelischen Geschichte allerdings besitzen.

Dieser Glaube aber, wenn er nicht kleinlich und engherzig ist, wenn er nicht am Buchstaben und an jeder Einzelnheit der evangelischen Erzählung haftet, wenn er vielmehr in Luther's Geist auf den Lebensgehalt der Sache geht, wird allerdings auch keinen entscheidenden Werth darauf legen, daß alle Züge der evangelischen Ueberlieferung der geschichtlichen Wirklichkeit so entsprechen sollten, wie ein vollkommener Abdruck dem scharfgeprägten Siegel. Dieß kann der freiere, lebendige Glaube weder fordern, noch die unbefangene wahrheitsliebende Wissenschaft bestätigen. Nehmen wir nicht die künstlichsten Hypothesen zu Hülfe, so ist nicht darzuthun, daß nicht die Aussprüche Christi, wie sie die Evangelisten wiedergeben, sollten hie und da alterirt seyn, und daß nicht den Erzählungen vom Leben des Erlösers, wenn sie längere Zeit von Mund zu Munde gingen, oder selbst von Augenzeugen erst nach Jahrzehnden aufgezeichnet wurden, manche Züge, die der Wirklichkeit nicht absolut entsprachen, sollten beigemischt worden

seyn. Dabei bleibt aber doch der Gesammtinhalt der Lehre Jesu so einzig und groß, daß wir denselben füglich nur auf den Stifter des Christenthums selbst zurückführen, sein Bild so gewaltig, erhaben und individuell, daß wir es nicht für Erfindung, sondern nur für Abschilderung des Lebens, und das Außerordentliche, Wunderbare seiner Erscheinung durch die Erfolge so wohl bewährt, daß wir es mit Recht für geschichtlich begründet halten können; und wenn wir diese Grundlage haben, so besitzen wir für das ganze Gebäude des Christenthums ein sicheres Fundament. In der Ermittelung des Einzelnen, auf das wir hier nicht eingehen können, mag die Kritik, wenn sie sich von ihrem natürlichen Zusammenhange mit anderen Theilen der Theologie nicht losreißt, frei und offen schalten; sie mag Unvollkommenheiten in der Darstellung, Widersprüche in untergeordneten Einzelnheiten und selbst sagenhafte Züge nachweisen, an vielen Stellen mag auch die Unerklärbarkeit, d. h. die Unmöglichkeit eine positiv-anschauliche Vorstellung von der Sache zu geben, anerkannt werden: dieß wird uns, wenn wir einmal den Charakter religiöser Geschichtserzählung richtig gewürdigt und einen festen Grund gewonnen haben, nicht wesentlich stören, unsere Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums auch in seiner geschichtlichen Gestalt bleibt dabei unerschüttert.

Obwohl wir schon über die Gebühr ausführlich geworden, so sey doch noch ein Wort über die Schlußabhandlung vergönnt! Strauß will speculativ wieder retten, was er historisch vernichtet hat. Der Zweifel soll in seiner dialektischen Fortbewegung wieder in den Glauben umschlagen. Der Vertheidiger der mythischen Auffassung weiß doch zugleich, wie er in der Vorrede sagt, den inneren Kern des christlichen Glaubens von der Kritik unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, Auferstehung, Himmelfahrt bleiben ihm ewige Wahrhei-

ten; er will am Schlusse den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu als unversehrt aufzeigen. Sehen wir, wie er es thut. Er geht nach polemischer Beseitigung aller bisherigen Christologien von der nothwendigen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur aus. „Wenn Gott als Geist ausgesprochen wird, so liegt darin, da auch der Mensch Geist ist, bereits, daß beide an sich nicht verschieden sind ... So wenig der Mensch als bloß endlicher und an seiner Endlichkeit festhaltender Geist Wahrheit hat: so wenig hat Gott als bloß unendlicher, in seiner Unendlichkeit sich abschließender Geist Wirklichkeit; sondern wirklicher Geist ist der unendliche nur, wenn er zu endlichen Geistern sich erschließt: wie der endliche Geist nur dann wahrer ist, wenn er in den unendlichen sich vertieft. Das wahre und wirkliche Daseyn des Geistes also ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch." Hiermit könnte es nun scheinen, als ob in gewissem Sinne das kirchliche Dogma von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi als speculativer Satz anerkannt und aus der Wahrheit des Begriffes die Richtigkeit der Historie deducirt werden sollte, obwohl freilich in der biblischen und kirchlichen Lehre von einem Erschließen des unendlichen Geistes zum endlichen und von einer Vertiefung des endlichen in den unendlichen keineswegs, sondern von anderen Dingen die Rede ist, und überhaupt von einer ganz anderen Basis ausgegangen wird; allein in der Folge erfahren wir, daß überhaupt die Sache völlig anders gemeint ist. So wesentlich nämlich nach Strauß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an sich ist, so undenkbar scheint es ihm doch, daß diese Einheit auf ausschließende Weise individuell vorhanden gewesen oder je vorhanden seyn könnte. „Wenn ich mir denken kann, daß der göttliche Geist in seiner Entäußerung und Erniedrigung der menschliche, und der menschliche in seiner Einkehr in sich und Erhebung über sich der göttliche ist: so

kann ich mir deswegen noch nicht vorstellen, wie göttliche und menschliche Natur die verschiedenen und doch verbundenen Bestandtheile einer geschichtlichen Person ausgemacht haben können; wenn ich den Geist der Menschheit in seiner Einheit mit dem göttlichen im Verlaufe der Weltgeschichte immer vollständiger als die Macht über die Natur sich bethätigen sehe: so ist dieß etwas ganz Anderes, als einen einzelnen Menschen für einzelne willkührliche Handlungen mit solcher Macht ausgerüstet zu denken." Indeß will Strauß hiermit nicht auf den Kantischen Standpunkt zurücksinken, auf welchem Idee und Wirklichkeit getrennt und das Ideal zu einem leeren Sollen wird; er findet die Idee von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht in einem Individuum, aber in der gesammten Menschheit verwirklicht. „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle anderen zu geizen, sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten ... Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter: sofern im Verlaufe der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum

machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres, geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sey, wird auch der einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig." Dieses ist der absolute Inhalt der Christologie, welcher nur deshalb an die Geschichte eines Individuums angeknüpft wurde, weil es für die niedrigere Geistesstufe der alten Welt Bedürfniß war, und die Geistesstufe des Volkes zu jeder Zeit Bedürfniß ist, die „Idee der Menschheit in der concreten Figur eines Individuums anzuschauen." Zur Verkörperung dieser Idee, zur individuellen Darstellung des großen Drama's der Menschheit gab die Erscheinung Christi Anlaß, aber die concrete Ausbildung gehört der ersten Gemeinde an. „Wie der Gott des Plato auf die Ideen hinschauend die Welt bildete: so hat der Gemeinde, indem sie, veranlaßt durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewußt die Idee der Menschheit in ihrem Verhältnisse zur Gottheit vorgeschwebt." Das konnte und mochte ihrer Bildungsstufe gemäß die erste Christenheit thun; unsere Zeit steht auf dem Punkte, das historische Gewand ganz

abzustreifen und zum reinen Begriffe hindurchzudringen, sie will zur Idee im Factum, zur Gattung im Individuum geführt seyn: für sie ist eine Dogmatik, welche in der Lehre von Christo bei ihm als Individuum stehen bleibt, keine Dogmatik, sondern eine Predigt."

Dieß ist die speculative Rettung, welche Strauß dem historisch vernichteten Christus angedeihen läßt; in der That eine sonderbare Art von Rettung der Grundideen des Christenthums! Sie werden in solcher Weise unversehrt aufgezeigt, daß ihre eigentliche Wahrheit, ihr ursprünglicher Sinn ganz und gar aufgegeben wird; wenn dieß das Resultat der alleingültigen Speculation ist, so kann es niemandem zweifelhaft seyn, daß sie nicht für, sondern wider das Christenthum ist. Indeß werden nicht alle, die sich zur Speculation bekennen, auch diese Straußische Entwickelung für begründet halten, und wir wollen hier nicht darüber streiten, ob dieselbe (was allerdings das Wahrscheinlichste seyn dürfte) eine Consequenz der Schulprincipien sey, oder der individuellen Denkart des Verfassers angehöre. Was uns aber der Straußischen Darstellung gegenüber besonders erwogen werden zu müssen scheint, ist Folgendes: der Grundcharakter des Christenthums ruhet, wie schon bemerkt, darin, daß es nicht bloß Ideen enthält, sondern real-gewordene Ideen und zwar namentlich in der Person Christi real-gewordene. Die Realität der Ideen leugnet nun zwar Strauß nicht, er leugnet dieselbe nur in dem Individuum Jesus, und behauptet sie dagegen im Ganzen der Menschheit. Aber was berechtigte schon vor 1800 Jahren und was berechtigt uns, die geistige Geschichte der Menschheit gerade an dieses Individuum anzuknüpfen? Ist dieß eine innere Nothwendigkeit, hat es einen guten geschichtlichen Grund, so ist Christus ohne Zweifel mehr, als Strauß ihn seyn läßt; ist es Zufall und Dichtung, so gibt man dem Zufalle, der willkürlichen Fiction eine Bedeutung, wodurch der ver-

nünftige Zusammenhang in der Weltgeschichte, das Gesetz der geschichtlichen Causalität aufgehoben wird. Sind wir zur Einsicht gekommen, daß in der Lehre von Christo nichts anderes enthalten sey, als eine symbolische Darstellung vom Verhältnisse der ganzen Menschheit zu Gott, und zwar in einer offenbar unvollkommenen, mythischen, aber doch stets zur geschichtlichen Auffassung verführenden Form, so müssen wir auf dem gewonnenen höheren Standpuncte diese beschränkende Form ganz aufgeben; denn wozu soll noch die Rede von der Person Christi dienen? Für den Erkennenden hat sie keine Bedeutung, dem Nichterkennenden aber gibt sie ewig nur Anlaß zu Irrthum und Aberglauben; diese Art von Erkenntniß religiöser Wahrheit müßte nothwendig das Christenthum antiquiren; denn wozu sollte man in so gebildeter Zeit immer noch mit den Worten christlicher Allegorie sich ausdrücken, und von einer mit Gott einigen, wunderthätigen, unsündlichen, sterbenden, auferstehenden, gen Himmel fahrenden Menschheit sprechen? Wozu sollte man von Rechtfertigung durch den Glauben reden, wenn damit nur die Negation der Negation, als der einzige Weg zum wahren Leben, gemeint ist? Ist dieß nicht die sonderbarste, unwahrste Redeweise, die sich denken läßt, wenn man erst die wahre Bedeutung der Worte ganz hingegeben hat? — Der Hauptgrund, dessen sich Strauß gegen die biblisch-kirchliche Christologie bedient, liegt offenbar in dem Satze, daß die Idee sich nicht in einem Individuum concentriren könne. Wenn überhaupt die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes möglich und wirklich ist, was Strauß in seiner Weise einräumt, so fragen wir: warum soll diese Einheit nicht auch in einer bestimmten geschichtlichen Vollendung auftreten? Strauß würde Recht haben, wenn in der That in der christlichen Lehre behauptet würde, daß die ganze Fülle der Idee mit Ausschluß aller übrigen Individuen nur in Ein Exemplar ausgeschüttet sey; dieß ist aber eine bloß

fingirte Behauptung; höchstens könnte es von dem allerâußerlichsten Supranaturalismus so gedacht werden, der Christum ohne allen geschichtlichen und menschlichen Zusammenhang, ohne alle Vorbereitung und reelle Nachwirkung, nur wie einen Deus ex machina auftreten läßt. Aber auf dem wahren, d. h. auf dem umfassenderen und geistvolleren christlichen Standpuncte kann so etwas nicht gelehrt werden. Die Idee der Einheit Gottes mit der Menschheit, welche eigentlich der Grundgedanke, das reelle Grundprincip aller Religion ist, entwickelt sich allerdings in der ganzen Menschheit, aber sie findet ihren Gipfelpunkt und ihre geschichtliche Vollendung in Christo, dem Sündlosheiligen, dem Urbilde des wahren Lebens in Gott, dem Gottes- und Menschen-Sohne. Die Menschen waren, seit Gott ihnen seinen Odem eingeblasen, göttlichen Geschlechtes, Gott hat sich nie unbezeugt gelassen, ein Faden des Gottesbewußtseyns, also auch der Offenbarung geht durch alle Völker und Zeiten hindurch, aber diese Entwickelung strebt auch auf einen Mittel- und Höhepunkt hin, von dem dann wieder ein neuer Strom des göttlichen Lebens ausgeht, und dieser Mittelpunkt ist Christus, der wirkliche, geschichtliche Erlöser der Menschheit. In ihm tritt das Menschliche in höchster Verklärung, Gott in menschlicher Offenbarung uns entgegen. Dieser geschichtlich-wirkliche Einheitspunkt des Göttlichen und Menschlichen, diese vollkommene Darstellung des wahren Lebens in einem Vollender des Glaubens mußte gegeben seyn, wenn in der That ein Gottesreich gestiftet und die Menschheit dafür gewonnen werden sollte. Die Kirche mußte ein lebendiges Haupt und ein menschliches Vorbild haben, sie konnte nur gestiftet werden, wenn ein Individuum, welches die schöpferische Fülle des göttlichen Lebens in sich trug, wirklich zuerst da war, als der Kern und die Wurzel des mächtigen Gewächses, das sich dann über alle Völker ausbreitete. Nicht ganz dasselbe, aber

Aehnliches finden wir auch auf anderen geistigen Gebieten. Die Idee des Schönen entfaltet sich auch in der Kunstthätigkeit der gesammten Menschheit, aber doch erscheinen von Zeit zu Zeit, wie von Gott gesendet, hohe Genien, in denen die Kunst ihre ganze Kraft sammelt, und fast auf jedem Gebiete gibt es auch wieder Einen, der wie die verkörperte Kunst dasteht, ein Homer, Sophokles, Dante, Shakspeare, Raphael, Händel. Hier ist in der That die Fülle der Idee in ein Exemplar ausgegossen. In höherem Grade, ja, in vollkommenem Maaße wird es auf dem religiösen Gebiete der Fall seyn, weil hier das Urbild, in welchem die schöpferische Kraft liegt, eine tadellose Vollendung verlangt. Dieß schließt aber nicht aus, sondern vielmehr ein, daß das Urbild verwandtes Leben in unendlicher Reihe hervorrufe, wie ihm auch analoge Erscheinungen, z. B. Christo Abraham und die Propheten, und unter den Heiden Sokrates und die edelsten Weisen, schon vorangegangen seyn können.

Ein Grundfehler von Strauß ist, daß er die Bedeutung der Persönlichkeit und eben damit die Bedeutung der That, der Geschichte im geistigen Leben verkennt; er geht immer in's Allgemeine, auf die Idee oder die ganze weitschichtige Menschheit; alles Gute, Große, Herrliche aber, das Höchste in der Geisterwelt wird nur durch Persönlichkeiten getragen, ist, sobald es ins Leben tritt, immer ein Persönliches. Wenn die Ideen realisirt werden sollen, kann es nur durch Personen geschehen. In Christo ist die Idee des Guten und Heiligen, die Idee der Religion, Gott selbst, wie es in menschlicher Schranke möglich ist, persönlich geworden. Dieß will nun Strauß in die ganze Menschheit auflösen, aber eben damit vernichtet er den wesentlichen Gehalt. Die Grundursache seiner Bestrebungen ist — wenn wir das schlimme Wort gebrauchen dürfen, welches sich jeder beliebig in ein anderes übersetzen mag! — der alles verschlingende, Persönlichkeit vernichtende Pantheismus. Diesem

hat Strauß auch die Person Jesu zum Opfer gebracht. Damit hat er aber nicht nur die geschichtliche Grundlage des Christenthums angegriffen, sondern zugleich etwas anderes, was im religiösen Leben noch mehr werth ist, als die Geschichte, nämlich die persönliche Liebe. Die Liebe zur Person des Erlösers ist das Herz, der Quellpunkt des christlichen Lebens. Wenn die Person Christi in Nebel und Schatten verwandelt wird, so ist auch für das Gemüth der Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit herausgerissen. Bleibe die Idee auch stehen, sie kann nie mit solcher Wärme geliebt werden, wie die Person, und auch nie solche Wirkungen hervorbringen.

Man hat wohl nach Erscheinung des Straußischen Werkes die Meinung äußern hören, nun sey es mit dem Christenthume zu Ende. Als ob das Christenthum durch ein Buch, auch das scharfsinnigste und geistreichste, gestürzt werden könnte! Wir wollen uns nicht auf Verheißungen des Erlösers, denn die werden ja eben als nichtig angesehen, oder auf den Schutz Gottes berufen, aber rein menschlich genommen: eine zweitausendjährige in alle Verhältnisse eingewurzelte Lebensbildung steht wahrhaftig unerreichbar hoch über den Büchern. Wir mögen wohl die Alternative stellen: kann eine Religion durch ein Buch vernichtet werden, so verdient sie nicht, auch nur noch eine Viertelstunde fortzudauern; hat sie aber einen echten, göttlichen Lebenskern in sich, so werden alle gegnerischen Bücher an ihr zu Schanden werden. Ein Staat, der durch eine Schrift, durch die Deduction eines Publicisten, auch die allerbeste, umgeworfen werden könnte, verdiente nicht zu stehen; ist es aber ein tüchtiger Staat, so werden ihn einige Bücher nicht verderben; und wahrlich das Christenthum hat noch eine andere Lebenskraft in sich, als selbst die mächtigsten und bestorganisirten Staaten; es hat schon manches große Reich überdauert und wird noch manches überdauern. Die trübe Prophezeiung von

seinem Untergange, das heißt vom Untergange des Höchsten und Besten, was wir im Privatleben, und des Heiligsten, was wir im öffentlichen Leben haben, der letzten bindenden Grundlage des gemeinsamen Daseyns, wird nicht wahr werden. Das hat schon ein großer Hingeschiedener, dem man den klarsten Blick in's Leben nicht absprechen kann, einer der Repräsentanten neuerer Kritik, in Beziehung auf ähnliche Vorbedeutungen und Befürchtungen auf die trefflichste Weise ausgesprochen. „Es geht schon seit geraumer Zeit, sagt er, eine Fabel unter den Menschen, und auch in diesen Tagen wird sie häufig gehört; der Unglaube hat sie ersonnen, und der Kleinglaube nimmt sie auf. So lautet sie, es werde eine Zeit kommen, und sie sey vielleicht schon da, wo auch über diesen Jesus von Nazareth ergehen werde, was Recht ist. Jedes menschliche Gedächtniß sey nur fruchtbar für eine gewisse Zeit; viel habe das menschliche Geschlecht ihm zu verdanken, großes habe Gott durch ihn ausgerichtet, aber er sey doch nur unser einer gewesen, und seine Stunde vergessen zu werden, müsse auch schlagen. Sey es sein Ernst gewesen, daß er die Welt wolle ganz frei machen, so müsse es auch sein Wille gewesen seyn, sie frei zu machen von sich, damit Gott sey alles in allen. Dann würden die Menschen nicht nur erkennen, daß sie Kraft genug den göttlichen Willen zu erfüllen in sich selbst haben; sondern auch in der richtigen Erkenntniß desselben würden sie über sein Maaß hinausgehen können, wenn sie nur wollen. Ja, erst wenn der christliche Name werde vergessen seyn, dann werde ein allgemeines Reich der Liebe und Wahrheit entstehen, in welchem kein Keim der Feindschaft mehr liege, wie er ausgesäet sey von Anfang an, zwischen denen, die an diesen Jesum glauben, und den übrigen Kindern der Menschen. Aber sie wird nicht wahr werden diese Fabel; seit den Tagen seines Fleisches ist es unauslöschlich dem Geschlechte der Menschen eingeprägt das Bild des Erlö-

sers! Könnte auch der Buchstabe untergehen, der nur heilig ist, weil er uns dieß Bild bewahrt, das Bild selbst wird ewig bleiben, zu tief ist es dem Menschen eingegraben, als daß es jemals verlöschen könnte, und immer wird es Wahrheit seyn, was der Jünger sagt, Herr! wo sollen wir hingehen? Du allein hast Worte des ewigen Lebens."

C. Ullmann.

---

## 4.

Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauß, Dr. der Philosophie und Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen. Erster Band (732 S.) 1835. Zweiter Band (752 S.) 1836. Tübingen, C. F. Osiander.

---

Wenn die vorliegende Kritik der Darstellung des Lebens Jesu, wie sie in unsern kanonischen Evangelien enthalten ist, unstreitig einen mächtig bewegenden Einfluß auf die Gegenwart ausübt, so ist der Grund dieser Erscheinung nicht etwa darin zu suchen, daß sie ganz neue, unerhörte Gesichtspuncte für die Betrachtung der evangelischen Erzählungen aufgestellt hätte. Denn die Ansicht, daß in diesen Erzählungen mit dem Geschichtlichen das Mythische vermischt ist, ist bekanntlich nichts weniger als neu; schon vor 30—40 Jahren ist sie von Gabler u. A. ausgesprochen worden, und seitdem hat es ihr unter den Theologen niemals an Vertretern gefehlt. Zwar wollte man die mythische Interpretation gewöhnlich nur auf den Anfang und Schluß der evangelischen Geschichte angewendet wissen, für den mittlern Theil, das öffentliche Wirken Christi, ließ man die geschichtliche Betrachtungsweise unangetastet. Indessen hat doch schon 1799 der ungenannte Verfasser der Schrift über Offenbarung und

Mythologie, und etwas später Horst in seiner Abhandlung: Ideen über Religion, Mythologie und Christenthum in Beziehung auf den Zeitgeist, eine umfassendere Anwendung von diesem Erklärungsprincipe gewagt und den Gesammtinhalt der evangelischen Erzählungen in den Kreis des Mythus hineinzuziehen versucht. Auch alle die besondern Schwierigkeiten der evangelischen Geschichte, durch deren Aufdeckung Herr Strauß zur mythischen Auffassung derselben hinzutreiben sucht, sind fast durchgängig schon Gegenstand vielfacher Untersuchung gewesen. Schließt sich demnach diese Schrift sehr eng an eine längere Reihe von Vorarbeiten an, so beruht eben darin ihre Macht, daß wissenschaftliche Bestrebungen, die sich bisher nur an einzelnen Stücken unserer Evangelien versuchten, oder wenn am Ganzen, doch der gehörigen gelehrten Begründung und Durchführung durch alles Einzelne ermangelten, hier nun mit voller Entschiedenheit und rücksichtsloser Consequenz, unterstützt von dem dazu erforderlichen gelehrten Wissen, sich geltend machen. Es ist nicht ein isolirter Gedanke, ein willkürlicher Einfall, um Aufsehen zu erregen, mit dem wir es hier zu thun haben; sondern mit einer gewissen Nothwendigkeit geht dieser Angriff auf den historischen Charakter der evangelischen Erzählungen überhaupt aus der ganzen neuen Entwickelungsgeschichte der Evangelien-Kritik und Auslegung hervor. Dazu kommt das ausgezeichnete darstellende Talent, das dem Verfasser eigen ist; in der leichtesten, gewandtesten Bewegung schreitet sein Gedankengang fort, und diese Macht über die Form behauptet er selbst da, wo er sich in die verwickeltsten Untersuchungen verflicht; der Ausdruck bleibt überall einfach und klar, völlig frei von der künstlichen Aufreizung, durch welche eine bekannte litterarische Coterie unserer Tage, die in dem Verfasser einen Bundesgenossen und in seinem Buche eine willkommene Basis theologischer Gelehrsamkeit für ihre Abneigung gegen das

Christenthum zu begrüßen scheint, auf die abgestumpften Nerven ihres Publicums zu wirken sucht; von dieser und jeder andern Manier sich fern haltend, ist seine Behandlung der Form ganz nur darauf berechnet, ohne alle Prätentionen den jedesmaligen Gedankeninhalt möglichst rein und bündig darzulegen. Dem wohlverstandenen Interesse der christlichen Theologie kann es übrigens, so gewiß der Glaube, auf dem sie ruht, der ewig wahre ist, nur förderlich seyn, daß eine Menge Zweifel an der historischen Grundlage dieses Glaubens, wie sie in unserer Zeit umlaufen, hier mit so viel Energie und Geschick zusammengefaßt sind in Ein Ganzes; kann es auch nicht fehlen, daß für den Augenblick gar manche Gemüther, zumal jugendliche, durch diese Schrift verwirrt und in ihrem Glauben irre gemacht werden, so liegt doch gerade darin, daß eine maßlose historische Skepsis in der Kritik der evangelischen Erzählungen hier zu einem gewissen Abschlusse gelangt ist und ihre zerstörenden Consequenzen enthüllt hat, schon eine Weissagung, daß die Zeit ihrer Ueberwindung gekommen ist.

Das Verfahren des Verf. ist nun im Allgemeinen dieses: Zuvörderst sucht er den evangelischen Erzählungen theils innere Unwahrscheinlichkeiten, theils Widersprüche, entweder mit dem, was derselbe Evangelist sonst berichtet, oder mit den Darstellungen der andern Evangelisten und neu-testamentischen Schriftsteller von demselben Ereignisse oder mit den historischen Nachrichten bei Josephus, soweit sie den Kreis der evangelischen Geschichte berühren, nachzuweisen. Meint er nun so den negativen Theil seines Geschäftes vollbracht und den historischen Charakter der einzelnen Erzählung hinreichend verdächtigt zu haben, so geht er zu der positivern Seite seiner Operation über. Er sieht sich im Alten Testamente um, ob nicht in der Geschichte der Patriarchen, des Moses, David, der Propheten, besonders Elias und Elisa, oder anderer ausgezeich-

neter Männer des A. T. sich Züge finden, die dem von Christo Berichteten entsprechen, und so es begreiflich machen, wie die Sagenpoesie der ältesten Gemeinde, die so gern alles Große und Herrliche, was von jenen Männern aufbehalten war, in den Thaten und Schicksalen ihres Stifters, des geglaubten Messias, wiederfand, dazu kommen konnte, die Erzählung zu erdichten. Eben so leicht erklärt sich dieß, wo eine verwandte alttestamentische Stelle vorhanden ist, welche von den Juden zur Zeit Jesu und der Apostel als messianische Weissagung betrachtet wurde. Da diesen Weissagungen nach der urchristlichen Vorstellung das Leben Jesu genau entsprechen mußte, worin die so oft vorkommende Formel der Evangelisten ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ihren Grund hat, so scheint es dem Verfasser ganz unbedenklich, die biblisch-kirchliche Auffassung dieses Zusammenhanges, nach welcher die Weissagung eben aus dem prophetischen Schauen des Ereignisses entsprungen ist, geradezu umzukehren, und sich einen Theil der evangelischen Berichte vielmehr als freie Dichtungen nach dem Typus dieser Weissagungen zu construiren. Zu demselben Zwecke werden von ihm einzelne Aussprüche Jesu benutzt, welche mit dem erzählten Ereignisse in Verwandtschaft stehen. So läßt er (II. S. 249 ff.) die Erzählung von dem Verdorren des von Christo verfluchten Feigenbaumes aus den Reden von dem Baume, der, weil er keine gute Frucht bringt, abgehauen und in's Feuer geworfen wird, so wie aus der Parabel von dem Feigenbaume, dessen Herr drei Jahre lang vergeblich Früchte auf ihm sucht und ihn deswegen umhauen lassen will, sich hervorbilden. Auf ähnliche Weise ist ihm der Bericht des Lukas von dem wunderbaren Fischzuge des Petrus (Luk. 5, 1—11.) nichts als eine mythische Erweiterung des Wortes von den Menschenfischern, wie es Matthäus (4, 19.) und Markus (1, 17.) bei der Berufung des Petrus und Andreas referiren (I. S. 538.). Will sich we-

der eine alttestamentische Parallele noch ein neutestamentischer Anknüpfungspunct darbieten, so wendet sich Herr Str. an die apokryphischen Evangelien und die rabbinische Litteratur, um zu ermitteln, was für Vorstellungen und Erwartungen von dem Messias zur Zeit der Entstehung unserer kanonischen Evangelien in der jüdischen Theologie, so wie im Volksglauben geherrscht haben, welche die ältesten judenchristlichen Gemeinden veranlassen konnten, in der traditionellen Fortpflanzung der Lebensgeschichte Jesu Erzählungen ohne historische Grundlage zu bilden; wobei er freilich stillschweigend die völlig grundlose Voraussetzung macht, daß die rabbinischen Schriften, die er für seinen Zweck zu benutzen für gut findet, zuverlässige Urkunden der um die Entstehungszeit der Evangelien im jüdischen Volke herrschenden messianischen Vorstellungen seyen. Läßt sich auch aus diesen ergiebigen Fundgruben nichts zur Erklärung Taugliches beibringen, so genügt es am Ende, auf den bedeutsamen Gedanken, die sinnreichen Beziehungen, die in einem Factum liegen, hinzuweisen, um dadurch den Schluß zu begründen, daß die ganze Erzählung von der Sage nur gedichtet sey als geschichtsartige Einkleidung dieses Gedankens. So ist dem Verf. das Bedeutsame, was darin liegt, daß Jesus in einem Stalle geboren und von Hirten zuerst begrüßt worden ist, ein Zeugniß für den mythischen Ursprung dieser Erzählung (I. S. 215. 216.). Dieser mythische Ursprung verräth sich ihm in der Erzählung von dem Wandeln des Petrus auf dem galiläischen See darin, daß sie ja ganz deutlich den allgemeinen Satz ausspricht: der Glaube sey es, der dem Menschen die Kraft verleihe, das Schwierigste zu vollbringen; sobald der Glaube weiche, höre auch das Gelingen auf (II. S. 186.). Es ist begreiflich, daß es bei dieser Mannichfaltigkeit von Hülfsquellen — die hier bezeichneten sind nur die vornehmsten, es werden z. B. nebenher auch Analogieen aus der heidnischen My-

thologie nicht verschmäht, — dem Verf. niemals fehlen kann, sich die Entstehung der einzelnen Erzählung als Product einer mythenbildenden Thätigkeit auf seine Weise anschaulich zu machen. — Besonders sind es auch hier die Wunder der evangelischen Geschichte, gegen welche der Angriff gerichtet ist, und vor allen andern der Eckstein des christlichen Glaubens, das Wunder der Auferstehung unseres Herrn. Das ist dem Verf. von vorn herein unumstößlich gewiß, daß das Wunder als Wunder nicht wirklich geschehen seyn kann; denn dieß annehmen hieße ihm, das Denken über die Sache aufgeben, II. S. 67. vgl. S. 56. Die Debatte über die Realität der Auferstehung Jesu insbesondere eröffnet er mit folgenden Gedanken: „Der Satz: ein Todter ist wiederbelebt worden, ist aus zwei so widersprechenden Bestandtheilen zusammengesetzt, daß immer, wenn man den einen festhalten will, der andere zu verschwinden droht. Ist er wirklich wieder zum Leben gekommen, so liegt es nahe, zu denken, er werde nicht ganz todt gewesen seyn; war er aber wirklich todt, so hält es schwer, zu glauben, daß er wieder lebendig geworden sey." II. S. 645. Jenes Naheliegen und dieses Schwerhalten sind auch nur vorläufige mildere Ausdrücke, die im Fortgange der Erörterung rasch zur Nothwendigkeit einerseits und zur Unmöglichkeit andererseits gesteigert werden, so daß Herr Str. schon S. 647. im Namen der geläuterten Ansichten von dem Verhältnisse Gottes zur Welt und der neueren Bildung das Dilemma aufstellt: entweder sey Jesus nicht wirklich gestorben oder nicht wirklich auferstanden. Es bieten sich nun zwar, um die geschichtliche Auffassung der Wundererzählungen zu retten, die sogenannten natürlichen Erklärungen der frühern rationalistischen Schule dar. Allein hier hat der Verfasser die richtige Einsicht, daß diesen Erklärungen, indem sie aus den Berichten der Evangelisten durchaus etwas Anderes herauszulesen suchen, als diese

uns haben erzählen wollen, alle historische Basis mangelt, und dieß wird von ihm im Einzelnen fast überall auf sehr treffende Weise dargethan. Es bleibe also nichts Anderes übrig, als das erklärende Bestreben nicht auf das Wundereigniß selbst, sondern auf die Erzählung davon zu richten, nachzuweisen, wie diese Erzählung ohne historische Grundlage habe entstehen können — ein Ausweg, welcher schon zu Anfang dieses Jahrhunderts den Auslegern der H. Sch. von Krug empfohlen a), und noch früher, wenn gleich in anderer Weise, unter andern Voraussetzungen über den Charakter der Evangelisten, von dem wolfenbüttelschen Fragmentisten angewendet worden ist. Die glimpflichste, mit der Achtung für die neutestamentischen Schriftsteller verträglichste Form dieses Verfahrens ist offenbar die mythische Erklärungsart der Wundererzählungen, welche dieselben in der Volkssage aus den vorher angegebenen Elementen entstehen und von den Evangelisten bona fide referirt werden läßt. Je entschiedener sich in unserer Zeit das verständige Urtheil von den sonst beliebten natürlichen Erklärungen der Wunder Christi abwendet, desto stärker muß es sich gewiß, so lange es diese Wunder nicht einfach in ihrer Realität anzuerkennen vermag, zu der mythischen Behandlung der evangelischen Berichte hingezogen fühlen. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet es der Verf. schon an sich als ein Merkmal des mythischen Charakters einer Erzählung, wenn der Inhalt derselben ein wunderbarer ist. —

Das Endergebniß dieser kritischen Operationen ist in wenig Worte zusammenzufassen; der Verfasser selbst spricht es schon in der Einleitung anticipirend aus, I. S. 72.: „Das einfache historische Gerüst des Lebens Jesu, daß er zu Nazareth aufgewachsen sey, von Johannes sich habe

a) Versuch über die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder. Henke's Museum I. 8.

taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sey, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreich eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Haß und Neide der pharisäischen Partei erlegen und am Kreuze gestorben sey: — dieses Gerüst wurde mit den mannichfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasieen umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden." Demnach hätten wir an unsern Evangelien weniger eine geschichtliche Urkunde von dem Leben Jesu, sondern mehr ein Zeugniß, was die junge Gemeinde über ihren Stifter gedacht und gedichtet. Doch ist zu bemerken, daß dieses Resultat der Kritik sich zunächst nur auf die von den Evangelisten erzählten Thaten und Begebenheiten aus dem Leben Jesu bezieht; den Reden Jesu bei den Synoptikern schreibt Herr Str. ein viel größeres Maß von geschichtlicher Glaubwürdigkeit zu, I. S. 586. 619.; wiewohl er auch hier gar manche Aussprüche und längere Reden ohne alle historische Grundlage lediglich aus dem Verlangen der ersten Christen nach vaticiniis post eventum entstehen läßt oder aus der Vorstellung, daß die erweiterten Ansichten von der Bestimmung des Christenthums, wie sie die älteste Gemeinde im Laufe der Zeit gewonnen hatte, auch schon im Sinne Jesu selbst gelegen haben müßten, II. S. 309. I. S. 507. u. a. St. oder auf mancherlei andere Weise.

Mit diesem Resultate meint nun der Verf. dem Wesen des Christenthums keineswegs feindlich gegenüber zu stehen. Schon in der Vorrede zum ersten Bande, S. VII. bemerkt er, den innern Kern des christlichen Glaubens wisse er von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt blieben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als histo-

rischer Facta angezweifelt werden möge. Wie dieser geheimnißvolle Ausspruch, von dem sich der schlichte christliche Sinn als von einem vollkommnen Widerspruche oder einem arglistigen Spiele mit Worten abwenden wird, zu verstehen ist, und wer dieser Christus ist, welcher übernatürlich geboren ist, Wunder thut, stirbt, aufersteht und gen Himmel fährt, das zeigt uns näher die Schlußabhandlung am Ende des zweiten Bandes, welche sich die Aufgabe gestellt hat, die speculative Bedeutung der kirchlichen Christologie, aus deren Keimen sich nach des Verf. Ansicht eben schon die evangelischen Erzählungen von Christo gebildet haben, ihren Grundzügen nach zu entwikkeln. Hegel hatte schon in der Phänomenologie die Lehre von der Menschwerdung Gottes in einem einzelnen historischen Individuum als eine Wahrheit von tiefem speculativen Sinne anerkannt, Phän. d. G. S. 569. 573. Noch bestimmter ist diese Anerkennung in Beziehung auf den historischen Christus ausgesprochen in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II. S. 234—239. 257., wiewohl sie gerade hier auch wieder zurückgenommen zu werden scheint, dadurch, daß die Nothwendigkeit, den Gottmenschen in einem einzelnen Individuum zu haben, ausdrücklich auf die Form des nicht speculativen Bewußtseyns bezogen, auf den Standpunct, wo es nicht um den Gedanken des Menschen, sondern um die sinnliche Gewißheit zu thun ist, verwiesen wird, S. 237. 238. Es ist auch nicht zu übersehen, daß die angedeuteten Aussprüche der Phänomenologie nicht im vollendenden Abschnitte: das absolute Wissen, sondern in dem, der die Stufe der Religion darstellt, und die aus der Religionsphilosophie nicht im Abschnitte vom Reiche des Geistes, sondern in dem vom Reiche des Sohnes vorkommen. Indem Gott in einem einzelnen geschichtlichen Individuum erkannt wird, wird er in seinem Andersseyn gewußt, und eben darum noch nicht wahrhaft gewußt; er ist so dem erkennenden

Geiste nach äußerlich und jenseitig; die wahre speculative Erkenntniß entsteht erst durch die Negation der Negation; dieser einzelne Mensch, der seine Einheit mit Gott ausspricht, muß sterben, um als Geist der Gemeinde aufzuerstehen, und nun erst, im Bewußtseyn dieses Geistes, wird das wahre Wissen von der Einheit Gottes und des Menschen als einer schlechthin gegenwärtigen wirklich. „Zunächst," sagt Hegel Vorles. über Religionsphilosophie II. S. 263. „ist die Idee an dem Einzelnen in sinnlicher Anschauung vorhanden; diese muß abgestreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Wesen muß hervorgehoben werden. Dieß ist der Glaube der entstehenden Gemeinde. Sie fängt vom Einzelnen an, der einzelne Mensch wird verwandelt (!) von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Bestimmung, daß er der Sohn Gottes sey, mit allem dem Endlichen befaßt, das der Subjectivität als solcher angehört. Die Form, die endlich ist, verschwindet dann vor der Substantialität. Es ist die Verwandelung der Vorstellung sinnlicher Erscheinung im Wissen von Gott." An die letzteren Aeußerungen und das, was dort auf sie folgt, sich anschließend, erklärt Herr Str. die Beziehung der Menschwerdung Gottes auf ein Individuum für eine bloße zeit- und volksmäßige Form dieser Lehre II. S. 736. Er gesteht offen, daß durch die allgemeinen Sätze von Einheit der göttlichen und menschlichen Natur die Erscheinung einer Person, in welcher diese Einheit auf ausschließende Weise individuell vorhanden gewesen wäre, nicht im Mindesten denkbarer werde, und bemerkt, daß es ja gar nicht die Art sey, wie die Idee sich realisire, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen liebe sie ihren Reichthum auszubreiten, S. 733. 734. Er gibt darum Schleiermachern Recht, wenn er in sei-

nem zweiten Sendschreiben an Dr. Lücke sagt, es ahne ihm, daß bei der speculativen Ansicht für die geschichtliche Person des Erlösers nicht viel mehr als bei der ebionitischen übrig bleibe S. 736. Nicht viel mehr? In der That, wenn Herr Str. ein authentischer Interpret dieser speculativen Ansicht ist, viel weniger. Der rationalistischen Theologie ist es bisher kaum eingefallen, den ältesten christlichen Gemeinden, besonders den palästinensischen, tiefere und umfassendere Einsichten in die Bedeutung des Christenthums, namentlich in sein Verhältniß zu Judenthum und Heidenthum und ihrem Gegensatze unter einander zuzuschreiben, als dem Stifter selbst. Unser Verf. dagegen bekennt sich nicht blos in der erwähnten besondern Beziehung zu dieser Meinung I. S. 507., sondern sie ist eine Grundvoraussetzung seines ganzen kritischen Verfahrens. Ein Gelehrter, der gewöhnlich für einen der angesehensten Repräsentanten jener theologischen Richtung gilt, wiewohl seine Ueberzeugungen die engen Schranken eigentlich rationalistischer Vorstellungen mannichfach durchbrechen, Dr. David Schulz, hat in der Einleitung zu seiner Auslegung der Parabel vom Verwalter über das Verhältniß der evangelischen Relationen zu dem wirklichen Inhalte des Lebens Christi eine Ansicht aufgestellt, die, ohne den wesentlichen historischen Charakter jener Relationen anzutasten, doch an die Betrachtungsweise des Verf. einigermaßen anstreift. Wenn aber Dr. Schulz von dieser Ansicht aus sagt: „es sollte die Hoheit und Göttlichkeit des Weltheilandes, was auch Menschen Menschliches mit Fug oder Unfug aus den heiligen Büchern immer herauslesen möchten, in seiner höchsten ungetrübten Schönheit und Herrlichkeit ewig dem forschenden Auge beschränkter Sterblichen unerreichbar, und vor allen Dingen für unheilige freche Hände unantastbar erhalten werden," so steht diese Beruhigung über die Verschleierung der wahren Gestalt Christi durch die Individualität der Evangelisten in einem

merkwürdigen Gegensatze zu der Meinung des Verf., daß die urchristliche Sage vielmehr etwas Höheres und Herrlicheres aus Jesu gemacht habe, als er geschichtlich gewesen sey, zu dem verabscheuungswürdigen Kanon, den er I. S. 351. aufstellt, und mit großer Zuversicht mehrfach z. B. I. S. 473. 507. anwendet, daß in streitigen Fällen immer diejenige evangelische Relation am wenigsten glaubwürdig sey, welche Christum am meisten verherrlicht a).

---

a) Dieser Kanon beruht auf der Voraussetzung, daß die evangelischen Relationen überhaupt die Tendenz haben, Jesum zu verherrlichen. Diese Voraussetzung aber in dem Sinne, in welchem sie der Verf. nimmt, ist nirgends begründet, sondern wird I. S. 351. durch die unverantwortlichste Erschleichung eingeschwärzt. Der Verf. läßt sich hier einen offenbaren Cirkel zu Schulden kommen. Daß die evangelischen Erzählungen von Christo aus einer verherrlichenden Tendenz hervorgegangen sind, und deßhalb nicht den historischen, sondern einen mythischen Charakter an sich tragen, das soll eben die Kritik des Verf. darthun. Aber um diese Kritik anzustellen, wird ein Kanon zu Grunde gelegt, der diese verherrlichende Tendenz schon als unbestrittene Thatsache voraussetzt. Der Cirkel wird einigermaßen verdeckt durch den Doppelsinn des Ausdruckes: verherrlichende Tendenz. — Aus einer merkwürdigen Stelle bei Arnobius scheint zu erhellen, daß diese Beschuldigung des Verf. schon damals von Gegnern des Christenthums gegen die Evangelien vorgebracht worden ist. Arnobius macht sich im Namen der heidnischen Gegner den Einwurf: Sed conscriptores nostri mendaciter ista promserunt, extulere in immensum exigua gesta, et angustas res satis ambitioso dilatavere praeconio. Er antwortet: Atqui utinam cuncta referri in scripta potuissent, vel quae ab ipso gesta sunt, vel quae ab eius praeconibus pari iure et potentia terminata. Magis vos incredulos faceret vis tanta virtutum, aut apprehendere locum fortasse possetis, quo videretur esse simillimum veri, et incrementa rebus apposita, et inditas scriptis et commentariis falsitates. Sed neque omnia conscribi aut in aures omnium pervenire potuerunt gesta gentibus in ignotis et usum nescientibus litterarum; aut si qua (nämlich außer dem, was die kanonischen Evangelien enthalten; bei genauer Erwägung des Zusammenhanges läßt sich die nun folgende sonderbare Stelle nicht auf die kanonischen, sondern nur auf die apokry-

zu der vermessenen Behauptung, daß Jesus durch die Annahme der Taufe des Johannes sich selbst als einen Solchen darstelle, der der Sinnesänderung bedürftig sey, daß er sich zwar unter die Trefflichsten in Israel mit Recht möge haben zählen können, ohne sich jedoch von dem, was Hiob 4, 18. 15, 15. gesagt ist, auszuschließen, I. S. 374. — Der eigentliche Schlüssel der ganzen Christologie liegt dem Verf. nur darin, daß als Subjekt der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche gesetzt wird. Es ist dieß die Idee der menschlichen Gattung. Diese ist der wahre Gottmensch, von dem alle die Eigenschaften und Functionen zu prädiciren sind, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, welche aber, in einem Individuum gedacht, sich widersprechen, II. S. 734. 735. Vorgeschwebt hat der ältesten Gemeinde bei der Bildung ihrer Christologie in der Form der mythischen Lebensgeschichte ihres Stifters die Idee der Menschheit in ihrem

---

phischen Evangelien beziehen) sunt litteris conscriptionibusque mandata, malevolentiâ daemonum, quorum cura et studium est hanc intercipi veritatem, et consimilium his hominum interpolata quaedam et addita, partim mutata atque detracta verbis, syllabis, litteris, ut et prudentium tardaret fidem, et gestorum corrumperet auctoritatem, Arn. adversus gentes, lib. I. (S. 33. 34. der Leydener Ausgabe). Arnobius nimmt hierauf jenen Einwurf noch einmal auf: Sed nunquam, fuerit (? vielleicht nur durch eine Verwechselung des Abschreibers mit dem gleich folgenden fuerit an die Stelle eines esto getreten), his bene ut Christus, qui fuerit, litterarum testimoniis colligatur, cuius in id solum dimissa sint causa, ut, si esse constiterit ea vera, quae dicimus, confessione omnium Deus fuisse monstretur. Aehnlich ist die Beschuldigung des Celsus gegen die Evangelisten (bei Origenes l. II. p. 77. ed. Spenc.): *τινὰς τῶν πιστευόντων, ὡς ἐκ μέθης ἥκοντας εἰς τὸ ἐφεστάναι αὐτοῖς, μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ, καὶ μεταπλάττειν, ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι.* — (In der Stelle des Arnob. ist zu lesen: Sed n. f. h. bene, ut Chr. qui fuerit etc. s. Orelli zu Arnob. 1, 56. D. Corr.)

Verhältnisse zur Gottheit, aber auf unbewußte Weise, und eben darum konnte es ihr begegnen, daß sie alle jene Prädicate auf das Individuum übertrug, welches durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß wurde, diese Idee in das allgemeine Bewußtseyn zu erheben, ebendas. Um das seltsame Phänomen dieser Verwechselung näher zu erklären, nimmt der Verf. seine Zuflucht zu den alten Traditionen vom Geiste des Orients a) und vom Geiste des Volkes, welcher die neuen Ideen nicht in der abstracten Form des Verstandes und Begriffes, sondern einzig in der concreten Weise der Phantasie, als Bilder und Geschichten sich anzueignen und auszudrücken im Stande sey, I. S. 71. II. S. 736.

Also dieß ist die verheißene, wahrhafte Vermittelung des Glaubens, seine Erhebung zum Wissen? II. S. 688. Diese Plattheiten eines modernen Pantheismus, dem es ganz bequem ist, das menschliche Leben, wie es ist, als ein göttliches zu setzen, „der das Menschwerden, Sterben und Wiederauferstehen, das: duplex negatio affirmat, als

a) Daß die Urgeschichte des Christenthums unter dem Einflusse des orientalischen Geistes gestanden haben wird, ist freilich das Erste, was sich einer äußerlichen Ansicht derselben unmittelbar darbietet. Aber eine gründlichere Betrachtung der neutestamentischen Schriften führt uns über diesen Gesichtspunkt hinaus zu einem höhern Resultate. Es gehört zu dem universellen Charakter des Christenthums, zu seiner Bestimmung, Weltreligion zu seyn, daß es, wiewohl geschichtlich auf dem Boden des Orients entsprungen, schon in seinem Ursprunge den Gegensatz orientalischer und occidentalischer Geisteseigenthümlichkeit, vorherrschende Intuition und Reflexion in sich selbst vermittelt hat, innerlich eben so sehr dem Occident sich zuneigend als dem Orient. Besonders ist hier das Eigenthümliche der paulinischen Lehrform von der höchsten Bedeutung. Freilich muß man den Geist des Occidents nicht mit dem abstracten Wesen einer panlogistischen Philosophie identifiziren; denn daß dieses im N. T. repräsentirt werde, wollen wir keineswegs behaupten.

zu der vermessenen Behauptung, daß ... nahme der Taufe des Johannes sich ... chen darstelle, der der Sinnesände... sich zwar unter die Trefflichste... haben zählen können, ohne sie ... 4, 18. 15, 15. gesagt ist, au... eigentliche Schlüssel der ... Verf. nur darin, daß ... die Kirche Christo be... Idee, aber eine ... wird. Es ist dieß ... tung. Diese ... er Eigenschaften ... herabgesetzt die Kirche ... ßen Symbole wird Individ... en Geistes über die Natur, Vorge... wahrer in Kompaß und Dampfschiff ihre... als es in der Beschwichtigung des Meeres ... ein bloßes Wort geschehen wäre a) II. S. 175, 735, 737, und seine Auferstehung zum Symbole des immer höhern geistigen Lebens, wie es der Menschheit aus der Negation der Natürlichkeit hervorgeht S. 735, wagt der

---

a) Der Verf. beruft sich hier darauf, daß schon Luther die leiblichen Wunder gegen die geistlichen als die rechten hohen Mirakel herabgesetzt habe, und folgert daraus weiter: „und wir sollten uns für einige Krankenheilungen in Galiläa auf höhere Weise interessiren können, als für die Wunder der Weltgeschichte, für die in's Unglaubliche steigende Gewalt des Menschen über die Natur, für die unwiderstehliche Macht der Idee, welcher noch so große Massen des Ideenlosen keinen Widerstand entgegenzusetzen vermögen?" u. s. f. S. 737. Man sieht aus diesem Klimax, dem Verf. erscheint diese Gewalt des Menschen über die Natur als etwas noch Höheres und Bewundernswürdigeres, als das geistliche Wunder Luthers, die Wiedergeburt des Menschen durch den Geist Jesu Christi. Die Verachtung der „einigen Krankenheilungen in Galiläa" ist übrigens nicht neu; schon Julian, bei Cyrill von Alexandria, spricht mit besonderer Geringschätzung von den Thaten Jesu, „geschehen in dem Städtchen Bethsaida und Bethania."

..llein die Christologie des Rationalismus des..
..heilen, weil ihr Christus nicht derjenige sey,
..e glaube S. 710, sondern auch die Chri..
..hleiermacher'schen Glaubenslehre,
..hatsachen der Auferstehung und Him..
..ich zum christlichen Glauben gehören,
..be an die Auferstehung Christi der
..chen die christliche Gemeinde sich
.. S. 718?
.. mit seiner sogenannten spe..
..sentlichen Einverständnisse
..ichen Kirche zu befinden?
..abhandlung sich überall so gerirt,
.. keinem Zweifel unterworfen, wenn er in
..ve ausdrücklich versichert, der dogmatische In..
..t des Lebens Jesu bleibe durch seine Kritik unversehrt, so ist es in der That bei dem Scharfsinne des Verf. schwer, solche Aeußerungen für vollen Ernst zu halten. Mit ehrenwerther Aufrichtigkeit hat er auf den letzten Blättern der Schlußabhandlung die Schwierigkeiten dargelegt, in welche seine kritisch-speculative Ansicht den Geistlichen, der ihr zugethan wäre, in seinem Verhältnisse zur Gemeinde verwickeln müßte, und gestanden, daß er sie nicht zu lösen wisse, so daß sein Werk auf eine erschütternde Weise mit der Enthüllung eines traurigen Zwiespaltes schließt, der, wenn er wirklich für die christliche Theologie ein so durchaus unvermeidlicher wäre, wie es dem Verf. scheint, die Kirche als solche, wenigstens die protestantische, durch den Gegensatz eines exoterischen und esoterischen Christenthums mit gewisser Zerstörung bedrohte. Und diese Aufrichtigkeit verdient um so mehr unsere achtungsvolle Anerkennung, je weniger er gerade genöthigt war, sich auf diese stachlichten Erörterungen, was nun bei seiner Ansicht aus der Predigt werden müsse, einzulassen. Aber in dieser kühnen Wahrheitsliebe, die vor keiner Consequenz er-

den ewigen Kreislauf, den endlos sich wiederholenden Pulsschlag des göttlichen Lebens weiß" II. S. 738., bietet uns der Verf. als „das innerste Mysterium der Theologie" S. 742, und als Ersatz für einen Glauben an den historischen Christus, von dem er selbst bekennt, daß aus ihm der ersten Gemeinde — hoffentlich auch der gegenwärtigen — eine Fülle von beseligenden und erhabenen, ermunternden und tröstlichen Gedanken geflossen sey?

Hiscene versiculis speras tibi posse dolores
Atque aestus curasque graves de pectore pelli?

Und von diesem Standpunkt aus, wo der Heiland der Welt in die schlechte, ganz äußerliche Kategorie der Veranlassung zur Entwickelung der Idee herabgesetzt wird, wo seine Wunderthätigkeit zum bloßen Symbole wird für die Macht des menschlichen Geistes über die Natur, wie sie sich ungleich wahrer in Kompaß und Dampfschiff verwirklicht, als es in der Beschwichtigung des Meeres durch ein bloßes Wort geschehen wäre a) II. S. 175, 735, 737, und seine Auferstehung zum Symbole des immer höhern geistigen Lebens, wie es der Menschheit aus der Negation der Natürlichkeit hervorgeht S. 735, wagt der

---

a) Der Verf. beruft sich hier darauf, daß schon Luther die leiblichen Wunder gegen die geistlichen als die rechten hohen Mirakel herabgesetzt habe, und folgert daraus weiter: „und wir sollten uns für einige Krankenheilungen in Galiläa auf höhere Weise interessiren können, als für die Wunder der Weltgeschichte, für die in's Unglaubliche steigende Gewalt des Menschen über die Natur, für die unwiderstehliche Macht der Idee, welcher noch so große Massen des Ideenlosen keinen Widerstand entgegenzusetzen vermögen?" u. s. f. S. 737. Man sieht aus diesem Klimax, dem Verf. erscheint diese Gewalt des Menschen über die Natur als etwas noch Höheres und Bewundernswürdigeres, als das geistliche Wunder Luthers, die Wiedergeburt des Menschen durch den Geist Jesu Christi. Die Verachtung der „einigen Krankenheilungen in Galiläa" ist übrigens nicht neu; schon Julian, bei Cyrill von Alexandria, spricht mit besonderer Geringschätzung von den Thaten Jesu, „geschehen in dem Städtchen Bethsaida und Bethania."

Verf. nicht allein die Christologie des Rationalismus deshalb zu verurtheilen, weil ihr Christus nicht derjenige sey, an den die Kirche glaube S. 710, sondern auch die Christologie der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, weil nach ihr die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt nicht wesentlich zum christlichen Glauben gehören, während doch der Glaube an die Auferstehung Christi der Grundstein sey, ohne welchen die christliche Gemeinde sich nicht hätte aufbauen können S. 718?

Meint Herr Str. wirklich, mit seiner sogenannten speculativen Christologie sich im wesentlichen Einverständnisse mit dem Glauben der christlichen Kirche zu befinden? Wenn er in der Schlußabhandlung sich überall so gerirt, als sey dieß gar keinem Zweifel unterworfen, wenn er in der Vorrede ausdrücklich versichert, der dogmatische Inhalt des Lebens Jesu bleibe durch seine Kritik unversehrt, so ist es in der That bei dem Scharfsinne des Verf. schwer, solche Aeußerungen für vollen Ernst zu halten. Mit ehrenwerther Aufrichtigkeit hat er auf den letzten Blättern der Schlußabhandlung die Schwierigkeiten dargelegt, in welche seine kritisch-speculative Ansicht den Geistlichen, der ihr zugethan wäre, in seinem Verhältnisse zur Gemeinde verwickeln müßte, und gestanden, daß er sie nicht zu lösen wisse, so daß sein Werk auf eine erschütternde Weise mit der Enthüllung eines traurigen Zwiespaltes schließt, der, wenn er wirklich für die christliche Theologie ein so durchaus unvermeidlicher wäre, wie es dem Verf. scheint, die Kirche als solche, wenigstens die protestantische, durch den Gegensatz eines exoterischen und esoterischen Christenthums mit gewisser Zerstörung bedrohte. Und diese Aufrichtigkeit verdient um so mehr unsere achtungsvolle Anerkennung, je weniger er gerade genöthigt war, sich auf diese stachlichten Erörterungen, was nun bei seiner Ansicht aus der Predigt werden müsse, einzulassen. Aber in dieser kühnen Wahrheitsliebe, die vor keiner Consequenz er-

schrickt, sollte er sich nun auch nicht verbergen, daß er mit den Resultaten seiner historisch-dogmatischen Kritik, die sich zu ihrer Stütze den Geist und das Bedürfniß der Zeit, die neuere Bildung und dergleichen allgemeine Potenzen gewählt haben, nicht bloß einer besonderen Form des Christenthums, sondern dem Christenthume selbst den Krieg erklärt, wenn anders der Begriff desselben ein irgendwie historisch bestimmter ist, und nicht etwa Jeder Christus und Christenthum nennen kann, was ihm beliebt. Der Verf. mag sich immerhin rühmen, die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in unendlich höherem Sinne als eine reale zu erkennen, wenn er die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreift, als wenn er einen einzelnen Menschen als solche aussondert II. S. 734, ähnlich den Indiern, welche die Verkündigung des Missionars, daß der Sohn Gottes einst als Mensch auf Erden gewandelt, dürftig fanden gegen die immer neu sich wiederholenden Incarnationen ihres Vischnu; er sollte aber auch anerkennen, daß die Art, wie die christliche Kirche von Anfang an bis auf unsere Zeit die Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur verstanden hat, nicht bloß unendlich tiefer als die seinige zu stehen kommt, sondern ihr contradictorisch entgegengesetzt ist. Der Gegensatz wurzelt eigentlich hier in der grundverschiedenen Ansicht von dem allgemeinen Zustande des menschlichen Geschlechtes vor der Aneignung der Erlösung, und von dem Verhältnisse dieses Zustandes zu der wahren Entwickelung des menschlichen Lebens. Um zu verstehen, was Christus ist, müssen wir die Sünde und ihre Macht und den furchtbaren Ernst des göttlichen Mißfallens daran erkannt haben, und jede leichtfertige Beseitigung des Bösen, jede oberflächliche Beruhigung über den durch das Böse entstandenen Zwiespalt ist nothwendig eine unerschöpfliche Quelle von Irrthümern in der Christologie. Nach des Verf. Meinung kommt es offenbar nur darauf an, sich zur

speculativen Ansicht der Weltgeschichte zu erheben, um das Leben der Menschheit als eine fortschreitende Realisirung der Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu begreifen. „Die Verunreinigung klebt immer nur am Individuum, in der Gattung aber und ihrer Geschichte ist sie aufgehoben" II. S. 735. Dann bedarf das menschliche Geschlecht freilich keiner Erlösung; als Geschlecht ist es unsündlich, ebend., und für den Einzelnen ist die Idee der Gattung der wahre Erlöser. Und wenn so die ganze Entwickelung der Menschheit nichts Anderes ist, als eine Menschwerdung Gottes, was kann an einem einzelnen Factum, welches diesen Prozeß darstellt, noch besonders gelegen seyn? S. 738. — Das Christenthum dagegen beurtheilt jenen Zustand ganz anders, nicht als ein göttliches Leben, sondern als ein gottentfremdetes, in welchem das Böse zur herrschenden Macht geworden, als einen wirklichen Abfall von Gott. Darum weiß das Christenthum auch von keiner Wiederherstellung durch irgend ein speculatives Erkennen, von welchem das Böse selbst als nothwendiges negatives Entwickelungsmoment begriffen wird, mit dessen gänzlicher Ausschließung aus Christi Leben, wie sie Schleiermacher auf Grund der h. Schrift behauptet, der Verf. sofort die Wahrheit der menschlichen Natur in Christo zu verlieren fürchtet S. 717, 718. Das Christenthum kennt nur den realen, praktischen Weg der Wiederherstellung des Verhältnisses zu Gott, den Weg der Wiedergeburt und Heiligung, der wirklichen Befreiung von der Macht des Bösen durch die Theilnahme an der Erlösung vermittelst des Glaubens. Eben darum, weil es mit der Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechts höchster Ernst ist, gehört es nicht zu einer zeit- und volksmäßigen Form, sondern zum innersten Wesen des Christenthums, daß uns alles Heil und Leben nur in der gläubigen Anschließung an ein historisches Individuum, an Jesum von Nazareth, den Alleinheiligen, den mensch-

gewordenen Logos, zu Theil werden kann Matth. 21, 42. Apgesch. 4, 11. 12. Eine speculative Theologie, wie die des Verf., hat hier natürlich den Vorwurf der Aeußerlichkeit in Bereitschaft; so bleibe das Object des Glaubens dem Geiste doch immer ein jenseitiges. Zum Theile erledigt sich dieser Vorwurf durch die Schriftlehre vom h. Geiste; zum Theile haben wir ihn willig zuzugeben, nur eben nicht als Vorwurf. Gerade darin müssen wir die gefährlichste Abirrung von dem Wesen des Christenthums und die totalste Verkehrung seiner größten Verkündigung erkennen, daß vom Verf. die Einheit mit Gott als eine dem menschlichen Geiste immanente betrachtet wird. In der absoluten Diesseitigkeit, auf welche diese Umdeutung der christlichen Wahrheit sich viel zu Gute thut, müßte alle Demuth, in der der Christ sich seiner Unangemessenheit zur Größe der göttlichen Gnadenoffenbarung bewußt ist, aller Glaube, in welchem wir aus einem Quell der Kraft und des Lebens schöpfen, der nicht in uns selber fließt, alle Hoffnung, die einer ohne Vergleich höheren Entwickelung des von dem Erlöser mitgetheilten göttlichen Lebens in einem jenseitigen Daseyn entgegensieht, untergehen. Gelänge es der Ansicht des Verf. und der ihm Gleichgesinnten, mit dem naiven Vorschlage, in der Christologie ein anderes Subject mit den alten Prädicaten zu verbinden, etwa in demselben Maaße bei den Zeitgenossen Eingang zu finden, wie ihn die rationalistisch-ebionitische Ansicht, die das Subject stehen ließ, aber von den Prädicaten den größten Theil strich, in der unmittelbar hinter uns liegenden Zeit gefunden hat, so träte an die Stelle eines immer inconsequenten Pelagianismus, der auf den abstracten und mechanischen Vorstellungen des Deismus von dem Verhältnisse Gottes zur Welt beruht, ein consequenterer pantheistischer Naturalismus; jene christlichen Grundtugenden wären gänzlich vorübergegangene Stufen, auf deren Trümmern ein prometheisches Geschlecht hausete, welches nur sich

selbst vertraute, und in sich selbst die nie versiegende Quelle alles Heils und aller Befriedigung gefunden hätte. Ref. beschuldigt den Verf. nicht, daß er alle diese zerstörenden Consequenzen wolle; aber wenn er sie nicht will, so sollte er zurücktreten von einer Ansicht, aus deren Wesen sie sich mit Nothwendigkeit ergeben. Denn was er in der Vorrede zum ersten Bande und sonst an einigen Stellen über die Rücksichtslosigkeit der wissenschaftlichen Forschung, über ihre Gleichgültigkeit gegen Resultate sagt, ist, in dieser Allgemeinheit behauptet, keineswegs richtig; es beruht auf der grundirrthümlichen Voraussetzung, daß das rechte, ja einzige Organ für die Erkenntniß der höheren concreten Wahrheit die strenge Nothwendigkeit des logisch-dialektischen Prozesses sey. Nicht an ihren logischen Fehlern und Widersprüchen, sondern an ihren unbefriedigenden und zerstörenden Resultaten, an ihrem Zwiespalte mit den unabweislichen Forderungen des Gemüthes und mit den Thatsachen eines höheren ursprünglichen Bewußtseyns unseres Geistes, wie sie vom göttlichen Worte bestätigt und erfüllt werden, sind die Systeme Spinoza's, Kant's, Fichte's u. A. gefallen, und wo der Gegensatz zweier Denkweisen ein principieller ist, und hinabreicht bis in die tiefsten Wurzeln des geistigen Lebens, da gibt es auf dem bloß menschlichen Gebiete in letzter Instanz kein anderes Kriterium der Wahrheit. Aber auch in Beziehung auf specielle theologische Untersuchungen ist diese gerühmte Gleichgültigkeit der wissenschaftlichen Forschung gegen Resultate oft nur ein vornehmer Name für ein atomistisches Verfahren, welches den Gegenstand der einzelnen Untersuchung willkürlich herausreißt aus dem größeren Zusammenhange, dem er angehört, und in dem er allein wahrhaft verstanden werden kann.

Wäre indessen der Inhalt der christlichen Lehre in dieser angeblichen speculativen Auffassung auch besser erhalten, als es der Fall ist, so muß doch schon an sich jede

Ansicht vom Christenthume, welche das Geschichtliche nur zur zeitlichen Form desselben rechnet, und darum es auch wohl als ein mythisches behandeln zu dürfen glaubt, das Christenthum in seinem innersten Wesen antasten. Verflüchtigte sich das Geschichtliche in ein Mythisches, so würde das Christenthum aufhören, eine Offenbarung göttlicher Rathschlüsse zum Heile des menschlichen Geschlechts zu seyn; die freien Thaten Gottes, welche eben nur als solche die Grundlage aller Zuversicht und Hoffnung der christlichen Gemeinde bilden, verwandelten sich in menschliche Gedanken. Mythen können allerdings höhere Wahrheiten aussprechen, verborgene Tiefen des religiösen Gefühls enthüllen, und wer mag leugnen, daß z. B. in der griechischen Mythologie nicht bloß eine Fülle lebendiger und eigenthümlicher Naturgefühle und Anschauungen, sondern zum Theil auch, wie besonders in dem Mythenkreise des Apollocultus, ein tieferer religiös-ethischer Gehalt seinen sinnreichen Ausdruck gefunden hat? Aber wieviel Wahres und Bedeutsames der Mythus immer enthalten mag, er schöpft doch nur aus dem schon vorhandenen Besitze des menschlichen Geistes; Mythen sind keine Offenbarungen, wenn anders mit diesem Ausdrucke nicht ein täuschendes Spiel getrieben werden soll; die göttlichen Rathschlüsse enthüllen können sie nicht, und einen Zwiespalt, der das ganze menschliche Leben und all seinen geistigen Besitz durchdringt, vermögen sie nicht zu lösen, da sie ihn selbst vielmehr in sich tragen. Sie fördern zu Tage, was in den Tiefen des menschlichen Geistes und Gemüthes verborgen liegt; aber eben darum bringen sie neben großen Gedanken und erhabenen Ahnungen auch das Widerwärtigste und Entsetzlichste aus dem aufgewühlten Grunde hervor. Das Christenthum ist als die Offenbarung Gottes in Christo, als die vollkommene Offenbarung göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens, wesent-

lich das Ende aller Mythologie; darum gehört es zu seiner eigenthümlichen weltgeschichtlichen Stellung, daß es in einer geschichtlichen Zeit und unter geschichtlich genau erkennbaren Verhältnissen in die Welt tritt, während die Geburtsgeschichte der anderen Religionen in eine dunkele, vorgeschichtliche Zeit fällt; ja es ist von der höchsten, noch nicht hinreichend erforschten Bedeutung, daß das Christenthum im Grunde ganz einzig dasteht in dieser Beziehung; denn der Muhammedanismus, dessen Ursprung übrigens auch weniger von Mythen, als von absichtlichen Fictionen umgeben ist, kann hier, wegen seines Mangels an einem ursprünglichen ihm eigenthümlichen Kern, nicht in Betracht kommen. Aber diese Bedeutung des Geschichtlichen im Christenthume ist es eben, die der Verf. gänzlich verkennt. Er hat die seltsame Vorstellung, daß die Erzählungen von den historischen Thatsachen der übernatürlichen Erzeugung, der Wunder, der Verklärung, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu gedichtet worden, um dadurch die schon vorhandene Idee, das im menschlichen Geiste erwachte Bewußtseyn seiner absoluten Einheit mit Gott, in geschichtlicher Form darzustellen. Nach dem Zeugnisse der Geschichte verhält es sich in Wahrheit gerade umgekehrt, als es in jener Vorstellung gemeint ist. Den ältesten Gemeinden und den Aposteln selbst lagen hauptsächlich die großen geschichtlichen Momente des Lebens Christi vor; diese bildeten, wie wir aus der Apostelgeschichte sehen [a]), den Hauptinhalt der ursprünglichen Verkündigung, und aus den Keimen dieser geschichtlichen Thatsachen, natürlich unter Mitwirkung der von den Evangelisten uns aufbehaltenen Reden Christi, entwickelte sich allmählich, wie besonders die paulinischen Briefe deutlich

---

a) K. 2, V. 14—36. 3, 12—26. 5, 30—32. 10, 34—43. 13, 15—41.

zeigen, eine zusammenhangende Lehre. Dieser vorherrschende historische Typus des kirchlichen κήρυγμα, dieses relative Zurücktreten des eigentlich doctrinalen Elementes leuchtet auch noch in den Schriften der ältesten Kirchenlehrer und in der Gestalt der alten regulae fidei, auch des sogenannten apostolischen Symbolums stark hervor, wie denn auch der Hauptinhalt der urchristlichen κατήχησις gewiß ein historischer war (Luk. 1, 4.); bis dann allmählich nach dem natürlichen Gange der Entwickelung das Interesse an der Ausbildung des Dogma ein immer stärkeres Uebergewicht erlangte. Ist nun die Geschichte Dichtung, so ist fürwahr die Lehre in die Luft gebaut. Wer die Geschichte als solche zu zerstören vermöchte, der hätte auch die Lehre vernichtet.

Ihrer innersten Tendenz nach ist die vorliegende Schrift das Produkt eines gewissen Fanatismus der Speculation, welche in ihrem Streben nach Alleinherrschaft nichts mehr über oder neben sich dulden will. Die unermeßliche Macht des Christenthums über die Geschichte erkennend, hat die hegel'sche Philosophie sich bisher in ihren angesehensten Vertretern möglichst eng an dasselbe anzuschließen, oder sich gänzlich mit ihm, als dem absoluten Inhalt, dem nur noch die ihm adäquate Form gefehlt habe, zu identifiziren gesucht. Nunmehr ergreift sie in einem ihrer ausgezeichneteren Anhänger, dem es gewiß nicht an vielen Gleichgesinnten innerhalb der Schule fehlt, das entgegengesetzte System; sie bricht entschieden mit dem Christenthume; damit es ihren Fortschritten nicht weiter hemmend in den Weg trete, soll seine große Geschichte aufhören, Offenbarung zu seyn, und zur Dignität einer Mythologie herabgesetzt werden. Es ist damit ein bedeutender Wendepunkt in der Geschichte dieser Philosophie eingetreten, im strengsten Gegensatze mit dem Wendepunkte, welchen die Erscheinung der göschel'schen Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen und

der darauf bezüglichen Recension Hegel's bezeichnete, und die nächste Zukunft wird lehren, wohin der Hauptstrom ihrer weiteren Entwickelung sich neigt.

---

Die bisherigen Erörterungen hatten nur den Zweck, die Theologie des „gewöhnlichen" Christenthums vorläufig auseinander zu setzen mit dem Standpunkte des Verf., den gemeinen christlichen Glauben gegen die Resultate einer Forschung zu verwahren, die im Gegensatze gegen jede von gläubigen Voraussetzungen ausgehende in ihrer vermeinten Voraussetzungslosigkeit als die allein wissenschaftliche sich geltend macht. Wir haben nun weiter zu untersuchen, ob denn das Verfahren des Verf. auf seinem eigenen Standpunkt ein haltbares, ob es ein mit sich selbst übereinstimmendes ist, ob denn das in der Einleitung von ihm aufgestellte Erklärungsprincip für die Entstehung der evangelischen Berichte in der Behandlung der einzelnen Stoffe wirklich festgehalten worden ist und werden konnte. Worauf es hier vornemlich ankommt, das ist der Begriff des Mythus und die daraus sich ergebenden Bedingungen seiner Genesis. Bei der großen Bedeutung, welche in der vorliegenden Schrift der Begriff des Mythus hat, ist es in der That auffallend, daß der Verf. sich nirgends auf eine zusammenhangende Erörterung dieses Begriffes und insbesondere auf eine bestimmtere Feststellung der Bedingungen, unter denen allein ein Mythus sich bilden kann, eingelassen hat. Wenn wir darum hier nicht umhin können, diesen Begriff etwas näher zu untersuchen, so kann es natürlich nicht auf eine vollständige Entwickelung desselben abgesehen seyn, sondern nur auf eine kurze Erörterung seiner Hauptmomente, so weit sie nöthig ist, um uns jene Bedingungen deutlich zu machen.

Den Begriff des Mythus für unseren Zweck fest zu begrenzen, ist auch nach den eindringenden Untersuchun-

gen, welche die Alterthumsforschung und Philosophie unserer Zeit über denselben angestellt hat, a) nicht ohne Schwierigkeit. Mit dem allgemeinsten Sinne des Wortes *μῦθος*, in welchem es z. B. bei Homer unzählige Mal vorkommt, die Rede überhaupt bezeichnend, haben wir es hier natürlich nicht zu thun. Bestimmter schon ist die Bedeutung ausgeprägt, wenn Suidas den *μῦθος* erklärt *λόγος ψευδὴς εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν.* b) In diesem Sinne, der dem Gebrauche des Wortes bei den Epikern fremd ist, bedient sich z. B. Plato desselben häufig, unter Anderm in der Republik, um damit die Dichtungen zu bezeichnen, durch welche die Ammen und Mütter die Seelen der Kinder bilden sollen. c) Allein auch nach dieser engeren Begrenzung des Begriffes ist doch noch Vieles in ihm enthalten, was Niemand zum Mythus rechnet in dem Sinne, in welchem dieser Begriff auf dem Gebiete der Religionsgeschichte seinen bestimmten Ort hat; mythisch würde dann im Grunde jede bildliche Darstellung eines Gedankens durch die Rede seyn, welche in ihrer Form nicht unmittelbar Wahrheit hat, sondern deren Wahrheit erst durch Deutung, Auflösung des Bildlichen ermittelt werden muß. Wir treten dem Begriffe des eigentlichen Mythus näher, wenn wir das Merkmal hinzunehmen, daß seine Form stets die der Erzählung ist. Ueber dieses Merkmal der

---

a) Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie, B. 1, §. 24, 25. 38—42. G. Hermann, über das Wesen und die Behandlung der Mythologie, 1819. K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, 1825, bes. S. 59—81. 316—344. Ch. H. Weiße, über den Begriff, die Quellen und die Behandlung der Mythologie, 1828, §. 4—36.

b) Plut. in l. Utrum Athenienses bello an sapientia praecell. *Ὁ μῦθος εἶναι βούλεται λόγος ψευδὴς, ἐοικὼς ἀληθινῷ.* H. Stephani Thesaurus gr. l. s. h. v.

c) De republ. lib. II. (S. 94 der Bekker'schen Ausgabe). Vom Mythus im engeren Sinne ist hier noch nicht die Rede, sondern zu diesem geht der Dialog erst in dem folgenden über, ihn ausdrücklich von diesen für Kinder erfundenen *μύθοις* unterscheidend.

Form ist durchaus kein Streit; was immer der Mythus darstellen mag, er stellt es als Geschichte, als eine einzelne Begebenheit in der Zeit dar.

Wenn nun dieß die Form des Mythus ist, was ist sein Inhalt? Hier kommt uns die Eintheilung der Mythen als historische und philosophische entgegen, die, wenn Rec. sich nicht irrt, zuerst von Heyne gebraucht worden, und, wiewohl von den Philologen, wie es scheint, so ziemlich aufgegeben, doch auf theologischem Gebiete sich noch immer in Ansehen erhält. Nach dieser Eintheilung soll der Inhalt der Mythen theils in einzelnen dichterisch ausgeschmückten Facten bestehen, theils in allgemeinen Gedanken, Philosophemen, und zwar so, daß bald jedes Element für sich allein den Inhalt des Mythus bildet, bald beide Elemente sich in demselben Mythus vereinigen, woraus sich denn noch eine dritte Klasse der gemischten Mythen ergeben würde.

Was nun zuerst den historischen Mythus betrifft, so kann ja Niemand in Abrede stellen, daß einem großen Theile der Mythen, ja in der griechischen Mythologie dem bei Weitem größeren Theile irgend etwas Geschichtliches zum Grunde liegt. So ruht ja unstreitig die gesammte griechische Heroen-Mythologie auf einer geschichtlichen Basis, auf einer Fülle von Erinnerungen an eine frühere große Zeit und an die Thaten und Schicksale eines gewaltigeren Geschlechts; und wieviel auch die dichtende Sage hinzugethan haben mag, wie oft gerade das, was als der historische Kern des Mythus erscheint, ihrer freien Productivität zugeschrieben werden muß, wie äußerst schwierig, ja in vielen Fällen unlösbar deshalb die Aufgabe seyn mag, den ursprünglichen geschichtlichen Gehalt von dem Hinzugekommenen (dem προςμυθευόμενον nach Strabo's Ausdruck) mit Sicherheit zu unterscheiden: die Mythen von des Herakles Thaten, vom Argonautenzuge, von den Irrfahrten und Abentheuern des Odysseus lassen sich doch nimmermehr als bloße Darstellungen gewisser allgemeiner

Gedanken und Meinungen, etwa unter Hinzutritt einer in freiem Spiele ausschmückenden dichterischen Phantasie, betrachten, sondern wir müssen irgend eine factische Grundlage voraussetzen, Ueberlieferungen von wirklichen Ereignissen, geschichtlichen Verhältnissen, welche zur Entstehung dieser Mythen mitgewirkt haben.

Allein so wenig dieser historische Hintergrund der meisten Mythen zu verkennen ist, so dürfen wir doch keineswegs zugeben, daß das Geschichtliche den Inhalt des Mythus als solchen bilden könne. Vielmehr steht Beides, das Mythische und das Geschichtliche, mit einander im wesentlichen Gegensatze, und schließt sich wechselseitig aus. Damit verträgt sich sehr wohl, daß Beides oft in derselben Erzählung verbunden ist, und mit einander sich mischt, und auch gegen die unmittelbare Zusammensetzung beider Begriffe, wie in des Aelianus Spart. μυθιστορία, ist nichts einzuwenden. Aber was eine bestimmte Erzählung zum Mythus macht, ist offenbar nicht das Factische, was vielleicht darin enthalten ist, sondern das, was darin über das Factische hinausgeht. Das Historische kann zum Stoffe eines Mythus gehören; aber den eigentlichen Inhalt desselben müssen wir in etwas Anderem suchen.

Dieses Andere nun, sey es, daß es zu irgend einem historischen Stoffe umbildend hinzutritt, um den Mythus zu erzeugen, oder daß es diesen rein aus sich selbst, ohne an einen solchen Stoff sich anzuschließen, producirt, was ist es? Ein Mährchen ist kein Mythus; das freie Spiel der Phantasie, welches sich gern im Gebiete des Wunderbaren und der Zauberei ergeht, ohne in seine bunten Gestalten eine tiefere Bedeutung hineinzulegen, ist nicht die Quelle des Mythischen. Eben so wenig reicht es hin zur Bildung eines Mythus, daß irgend ein Ereigniß im Munde des Volkes durch die herrschende Neigung zum Uebertreiben, oder wie etwa sonst, entstellt wird, daß auf diesem Wege eine geschichtliche Persönlichkeit sich vielleicht

allmählich in eine ganz fabelhafte verwandelt. Wer dergleichen, wie willkürlich und zufällig es immer seyn möchte, im Ernste als mythisch bezeichnen wollte, der müßte wohl darauf Verzicht leisten, noch irgend eine innere Einheit dieses Begriffes nachzuweisen. Auch verstand die Zeit, in welcher zuerst der Name: Mythus für eine bestimmte Gattung von Begebenheiten feste Bezeichnung wird (bei Plato, Aristoteles und dann besonders bei den alexandrinischen Gelehrten), etwas Höheres und Bedeutenderes darunter, als dergleichen willkürliche Fictionen; und was Apollodor in seiner Bibliothek oder in den Mythenbüchern, die dieser später entstandenen Sammlung zum Grunde gelegen haben, zusammentrug, das waren nicht bloße Spiele der Phantasie, oder bloße Verunstaltungen der Geschichte; und wenn vielleicht doch Manches der ersteren Art in diese und ähnliche Sammlungen mit eingegangen ist, so ist zu bedenken, daß die Urheber derselben den mythischen Stoff zunächst aus der abgeleiteten Quelle der Dichter empfingen, wo die einfache Urgestalt des Mythus natürlich mancherlei Modifikationen erfahren mußte.

Hieraus scheint sich nun zu ergeben, daß wir als den wesentlichen Inhalt des Mythus, als dasjenige in ihm, was ihn erst zum Mythus macht, ein Philosophem anzusehen haben, und die Entwickelung dieser alten Philosopheme (des λόγος ἐν μύθῳ nach des Origenes Ausdruck) als das Hauptgeschäft der Mythendeutung. Wir könnten dieß auch gelten lassen, wenn man es nur eben mit dem Ausdrucke: Philosophem nicht zu genau nehmen will, und sich entschließen kann, eigenthümliche Naturanschauungen, Blicke in den tiefern Zusammenhang des Naturlebens, ethische Ueberzeugungen und Ansichten von den menschlichen Dingen, wie sie in den Mythen des griechischen Volkes sich mannichfach aussprechen, mit diesem Namen zu bezeichnen. Allein gerade das Innerste und Wesentlichste des Inhaltes würde dann noch fehlen, das Religiöse, die eigent-

liche Seele des Ganzen, die alle jene Anschauungen und Ueberzeugungen durchdringende und sich in ihnen individualisirende Beziehung auf das numen praesens a). Oft entsteht ja auch ein Mythus ganz einfach nur dadurch, daß mit irgend einem in der Erinnerung lebenden Ereignisse die That eines Gottes in Causalbeziehung gesetzt wird b).

Indessen nicht jede Darstellung einer religiösen Idee in Form eines einzelnen Factums ist ein Mythus; sonst müßten wir die Allegorie und noch bestimmter die Parabel auch mit unter diesem Begriffe befassen. Was ist es nun eigentlich, wodurch die eben genannten Darstellungsarten einer höhern, insbesondere religiösen Wahrheit sich am bestimmtesten vom Mythus unterscheiden? Offenbar dieß, daß der Erfinder einer Parabel oder Allegorie Beides, die geschichtliche Form und den idealen Inhalt, das, was die Erzählung unmittelbar ausspricht, und das, was sie eigentlich bedeutet, ihre ὑπόνοια, in seinem Bewußtseyn auseinander hält, während in der Genesis des Mythus Beides innig und unzertrennlich in einander ist, und nur erst durch die Abstraction einer spätern Zeit, der der Glaube an den Mythus als solchen entschwunden ist, von einander gesondert wird. Der Dichter der Parabel

a) Deßhalb will Creuzer diesen idealen Inhalt des Mythus lieber, als durch den Namen des Philosophems, durch den Ausdruck Theologumenon oder richtiger Theomythie bezeichnet wissen, „da ja bekanntlich der ganze Inbegriff des gesammten Glaubens und Wissens bei den ältesten Völkern im Schooße der Religion lag," a. a. O. §. 39. Die streng entgegengesetzte Ansicht spricht Hermann aus; „das Resultat ist, daß die Mythologie nicht aus Religion, sondern aus Betrachtung, Beobachtung, Erforschung der Natur und Welt hervorgegangen ist, und hierin ihr Wesen besteht," a. a. O. S. 35.

b) Z. B. der Mythus von der thessalischen Jungfrau Kyrene, welche von Apollo geliebt und nach Libyen geführt wird, vgl. K. O. Müller's Prolegomena, S. 63.

oder Allegorie hat zuerst den Gedanken, die Lehre, die er vortragen will, und wählt dann die Form einer Erzählung als die zu ihrer Darstellung geeignetste. Der Mythus dagegen entsteht so, daß die Idee desselben dem Geiste gar nicht anders zum Bewußtseyn kommt, als in der Form einer einzelnen, auch wohl sich auf gewisse Veranlassung immer wiederholenden Handlung oder Begebenheit. Ist einmal das polytheistische Princip der Vergötterung des Natürlichen und Menschlichen, die Tendenz das Göttliche in der unmittelbarsten Nähe zu haben, mit Unterdrückung des tiefern Bewußtseyns von dem Mißverhältnisse des sündigen Menschen zum Göttlichen, im Leben einer Nation herrschend geworden, so geht daraus auf einer gewissen Entwickelungsstufe des Geistes mit innerer Nothwendigkeit die Mythenerzeugung hervor. Nicht zu irgend einem didaktischen Zwecke werden die Mythen erfunden, sondern sie entstehen ganz von selbst aus einer bestimmten Gestalt des religiösen Glaubens, und nur so lange bleiben sie in einer Nation lebendig, als der Glaube nicht bloß an die Wahrheit der darein gehüllten Lehre, sondern an ihre **unmittelbare Wahrheit** herrschend ist. Es ist gewiß nicht bloß eine willkürliche, sondern auch eine ganz unnatürliche, mit dem Charakter dieser uralten Zeit, mit der durchgreifenden Allgemeinheit, mit welcher dieses religiöse Phänomen in der Religionsgeschichte der Völker vorkommt, mit der ganzen Gestalt der Mythen selbst unvereinbare Fiction, sich einen priesterlichen Bund von Mythenerfindern vorzustellen, welche die Idee des Mythus ohne Hülle, in ihrer Abstraction von dem einzelnen Factum, in welchem sie der Mythus verkörpert, erfaßt, und ihr das mythische Gewand erst gegeben hätten, um sie in das Gemüth des rohen, für directe Mittheilung unempfänglichen Volkes einpflanzen zu können a). Ja gerade das,

---

a) Eine Meinung, die übrigens, abgesehen von dem priesterlichen Stande der Mythenerfinder, große Autoritäten für sich hat. Ari-

was durch diese Hypothese erklärt werden soll, wie alle diese Mythen in dem wirklichen Glauben des Volks Wurzel fassen konnten, wird dadurch vollkommen unbegreiflich, denn wie sollte der Unglaube die Macht haben, einen so allgemeinen Glauben zu erzeugen? Ueberhaupt verfehlt jede Ansicht den rechten Punkt, welche sich die Entstehung eines Mythus nur so denkbar machen kann, daß sie ihn auf irgend einen einzelnen Urheber, sey es ein Priester, sey es ein Dichter oder Philosoph, zurückführt. Wir haben uns diese Entstehung der Mythen vielmehr als ein ganz allmähliches Wachsen aus den einfachsten Keimen, die schon in dem Glauben an ein fortwährendes Einwirken der Götterwelt auf die irdische Welt gegeben waren, vorzustellen und zwar als ein Wachsen auf dem Wege der lebendigen Tradition im Munde des Volkes (Pindars *ἀνθρώπων παλαιαὶ ῥήσιες*). Der Einfluß, den die Dichter auf die Gestalt der Mythen ausgeübt haben mögen, konnte im Ganzen nur ein modificirender seyn, entweder ein erweiternder und ausschmückender, wie wohl bei Homer und den Tragikern, oder ein reinigender, wie z. B. bei Pindar öfters, überall aber mit dem guten Glauben, nur die wahre Gestalt des Mythus zu Tage zu fördern; haben sie Mythen ganz aus dem Eignen erfinden wollen, so konnte das, mit seltenen Ausnahmen, die durch die Natur der dichterischen Begeisterung in ihren höchsten Momenten bedingt

---

stoteles sagt im elften Buche der Metaphysik (S. 254. der Brandis'schen Ausgabe): *παραδέδοται παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι, καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν.* Indessen beruht diese Vorstellung bei Aristoteles offenbar nicht auf einer historischen Anschauung der alten mythenbildenden Zeit, sondern auf einer philosophischen Consequenz.

sind, füglich nur in einer Zeit geschehen, in welcher der alte leibhafte Götterglaube aus den Gemüthern der Nation bereits entschwunden war, und in welcher eben darum das so Erfundene nicht mehr in den Volksglauben übergehen, nicht mehr wirklicher Mythus werden konnte a). Eben so konnte ein Philosoph, wenn er eine Lehre in die Form eines geschichtlichen Factums einkleidete, wohl eine Allegorie erfinden, aber einen Mythus machen konnte er auf keine Weise. So ist denn auch z. B. die bekannte Erzählung des Sophisten Prodikos von Herakles am Scheidewege keineswegs ein Mythus, sondern eine Allegorie, und wenn sie schon von alten Schriftstellern als Mythus aufgeführt wird, so erklärt sich dieß theils daraus, daß neben dem bestimmteren Gebrauche der letztern Bezeichnung auch noch ein unbestimmterer sich erhielt, theils aus dem Umstande, daß der Erfinder eine berühmte mythische Person zum Helden der Allegorie gewählt hatte b).

Vielleicht scheint Manchem die hier versuchte Begrenzung des Begriffes des Mythus zu eng. Von dem Verf. aber haben wir einen solchen Einspruch nicht zu besorgen, sondern wir finden uns mit ihm in vollkommner Uebereinstimmung, wenn er den Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf das N. T. Th. I. S. 75. so bestimmt: geschichtartige Einkleidung urchristlicher Ideen, gebildet in

a) Einen größern Antheil schreibt freilich Plato den Dichtern, besonders dem Homer und Hesiod, an der Mythenbildung zu, indem er ihnen besonders alles dasjenige in den Göttersagen aufbürdet, was das sittliche Gefühl verletzt und der Jugend ein schlimmes Beispiel gibt — gewiß sehr mit Unrecht, s. besonders De Republ. l. II. et III. S. 95—117. der Bekkerschen Ausg. — Ueber ähnliche Vorwürfe Pindars gegen Homer und die andern Dichter vgl. K. O. Müller, Prolegomena, S. 87. 88.

b) Doch weiß die Mythenbibliothek des Apollodor nichts von dieser so wie von ähnlichen mythenartigen Allegorieen, welche die Philosophen zu ihren didaktischen Zwecken erfanden, s. K. O. Müller a. a. O. S. 103.

der absichtslos dichtenden Sage. In demselben Sinne sagt er S. 52. sehr richtig, um den Unterschied der mythischen Erklärungsart von der der alten Allegoristen zu bezeichnen: „der mythischen Ansicht zu Folge wird sich der Berichterstatter der in seiner Erzählung verkörperten Idee nicht rein als solcher, sondern nur in der Form jener Erzählung bewußt.“ Es ist deshalb nur ein Mißverstand der mythischen Ansicht, wenn man ihr vorgeworfen hat, sie mache die Evangelisten zu leichtsinnigen und gewissenlosen Schriftstellern, die ihre willkürlichen Fictionen für historische Wahrheit ausgäben. Nach jener Ansicht, gesetzt daß es möglich ist, sie auf die evangelischen Erzählungen anzuwenden, bleibt der wahrheitsliebende Charakter der Evangelisten ganz unangetastet; was sich einmal in der mündlichen Tradition als geschichtlich gestaltet hatte, das haben sie in gutem Glauben für ein solches genommen und in ihren Berichten zusammengestellt. Von dieser richtigen Einsicht in das Wesen des Mythus aus weist der Verf. in der Einleitung und sonst an verschiedenen Stellen seiner Schrift noch mehrere Einwürfe zurück, die auf der Verwechselung des Mythischen mit den Erzeugnissen bewußter Dichtung eines Einzelnen beruhen, eine Verwechselung, die auch Dr. Heydenreich in seiner ausführlichen und vielfach belehrenden Behandlung dieses Gegenstandes a) nicht vermieden hat. So die Einwürfe, daß die evangelischen Erzählungen, wenn sie mythisch wären, mehr Kunst verrathen würden, daß sich mit dem mythischen Charakter die Genauigkeit und Umständlichkeit in Nebenzügen, die diesen Erzählungen oft eigen ist, die Angemessenheit an die örtlichen Verhältnisse, auf welche sich die erzählten Begebenheiten beziehen, nicht vereinigen lasse. So werden wir

---

a) Ueber die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung des Historischen im Neuen Testament, drei Denkschriften des Seminars zu Herborn. 1831. 33. 35.

ihm auch unbedenklich Recht geben müssen, wenn er I. S. 217. gegen Schleiermacher, der in seiner Schrift über den Lukas den Abschnitt Luk. 2, 1—20. „darum nicht für mythisch halten will, weil eine dichterische Behandlung nothwendig mehr Lyrisches herbeigeführt haben würde, bemerkt: „die Sagenpoesie ist eine objective Poesie, welche das Dichterische ganz in die erzählte Materie hineinlegt, und daher in ganz schlichter Form, ohne allen Aufwand lyrischer Ergießungen erscheinen kann, welche letztern vielmehr nur die spätere Zuthat einer subjectiven, mehr bewußt und künstlerisch ausgeübten Poesie sind." Eine Theologie, welche auf dem Glauben an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo als auf ihrer eigentlichen Grundfeste ruht, wird freilich auch so den Begriff des Mythus, wie oben gezeigt wurde, nicht geeignet finden, um ihn auf den Gesammtinhalt oder doch auf die vornehmsten Bestandtheile der evangelischen Erzählungen anzuwenden. Wer aber diese Grundfeste mit dem Verf. einmal als eine „gläubige Voraussetzung" beseitigt hat, der wird, so scheint es, die echte mythische Ansicht als eine eben so durchgreifende, wie milde, mit der Achtung gegen die Evangelisten und gegen die christliche Urzeit vereinbare Lösung so vieler Schwierigkeiten in den evangelischen Berichten willkommen heißen müssen.

Indessen auch auf diesem Standpunkte, und vorläufig noch vorausgesetzt, daß mit den geschichtlichen Verhältnissen, unter denen sich die Evangelien und ihre respectiven Grundlagen in der Tradition gebildet, die Annahme der Entstehung eines solchen Mythenkreises sich in Uebereinstimmung bringen lasse, wird jeder Unbefangene gestehen müssen, daß die mythische Ansicht, während sie auf der einen Seite viele historische Schwierigkeiten löst, ihn auf der andern Seite in eine Menge neuer Schwierigkeiten, und zwar auch historischer, verstrickt. Wie? die palästinensischen Gemeinden der ersten Jahrzehnte nach Jesu

Tode — denn diese müßten es unstreitig gewesen seyn — sollen das durch alle Zeitalter leuchtende Urbild menschlicher Heiligkeit erzeugt haben, ein Bild, vor dessen Größe sich oft selbst diejenigen gebeugt, welche dem Christenthume übrigens ganz fremd, ja wohl abgeneigt gewesen sind? Wir haben so eben anerkannt, daß die mythische Behandlungsweise der Evangelien vereinbar ist mit der Achtung gegen die christliche Urzeit; wir werden aber bei näherer Erwägung vielmehr sagen müssen, daß sie dieser Urzeit und insbesondere den judenchristlichen Gemeinden Palästinas viel zu viel Ehre erweist. Haben diese das heilige Bild des Erlösers, wie es die Evangelien uns entfalten, etwa nur veranlaßt durch Jesu relative Vortrefflichkeit, von der sich aber durchaus nicht mehr mit Sicherheit ausmachen läßt, wieweit sie jenen Darstellungen zum Grunde liegt, aus dem Eignen entworfen, so müssen wir sie als die Erlöser der Welt verehren. Denn der Verf. wird nicht leugnen können, weil es die Geschichte zu laut bezeugt, daß gerade der gewaltige Eindruck, den die in den Evangelien dargestellte Persönlichkeit Christi als Ganzes auf jedes empfängliche Gemüth macht, immer eine der vornehmsten Formen der Wirksamkeit des Christenthums gewesen ist, daß Unzählige gerade auf diese Weise und von diesem Punkte ausgehend, durch das Christenthum sittlich umgewandelt worden sind und noch täglich umgewandelt werden. Und eine solche unermeßliche Wirkung sollte ihre eigentliche Quelle haben in dem, wenn auch bewußtlosen, Streben der ältesten Gemeinden den entrissenen Lehrer zu idealisiren, wodurch sie auf die geschichtliche Erscheinung Jesu alle ihre eignen Vorstellungen von höchster Vortrefflichkeit und vollkommner Heiligkeit übergetragen, auf diese Weise in der That nicht ihren Meister, dessen wahres Bild dabei für die Welt so gut wie verloren gegangen, sondern nur sich selbst verherrlichend? Hat dieses Idealisiren, welches ja wahrlich nichts Seltenes ist, sondern noch alle

Tage hinlänglich geübt wird, denn etwa sonst jemals Erfolge hervorgebracht, die mit jenen auch nur von fern verglichen werden könnten?

Doch erwägen wir, absehend von dem gewaltigen Einflusse, den die evangelische Darstellung eines vollkommen heiligen Lebens und einer sich ganz für das sündige Geschlecht hingebenden Liebe über die Welt ausgeübt hat, die Möglichkeit dieser Darstellung an sich, so hat schon Schleiermacher a) gezeigt, daß die sündhafte Menschheit wegen des Zusammenhanges zwischen Verstand und Willen gar nicht das Vermögen habe, ein reines und vollkommnes Urbild zu erzeugen — was natürlich im Sinne Schleiermacher's sich nicht auf die allgemeine Vorstellung, durch die Jeder ohne Schwierigkeit ein ganzes Register von Tugenden, jede zur Absolutheit steigernd, auf irgend einen Menschen überzutragen vermag, sondern nur auf die concrete, individuell lebendige Gestalt, in der uns die Evangelien das Urbild vorführen, beziehen kann, — und diese Begründung hat Herr Str. durch den Verdacht, den er II. S. 720. auf die Unbefangenheit des Urtheils der christlichen Welt fallen läßt, nicht widerlegt. Hier wollen wir nur noch darauf hinweisen, wie die palästinensischen Gemeinden der ersten Jahrzehnte vorzugsweise ungeeignet waren, eine solche Gestalt zu dichten. Wir kennen diese judenchristlichen Gemeinden aus der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen hinreichend, um urtheilen zu können, daß eine solche mythische Erzeugung in jenen Kreisen ein ganz anderes, ungleich beschränkteres, oder, bei etwanigem Einflusse höherer, freierer Richtungen auf die Gestaltung, doch ein verworrenes, zusammenhangloses Ergebniß hätte liefern müssen, aber nicht den Jesus der Evangelien, in welchem πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα, einen Charakter, dessen ganze Anlage mit der größten Ein-

---

a) Glaubenslehre II. §. 93, 2. 3.

fachheit die erhabenste Kühnheit in der Zusammenfassung der Gegensätze verbindet, von so großartiger Paradorie, daß die einzelnen Züge auf den ersten Blick oft widersprechend erscheinen, während der vertrautern Betrachtung sich eben darin desto mehr die Tiefe und lebendige Wahrheit dieses Charakters enthüllt. Wie dieses Bild, welches die älteste Christenheit, wie die Documente aus dem zweiten Jahrhundert hinreichend darthun, nicht einmal vollständig verstanden hat, von dessen Zügen manche erst durch die Reformation aus dem Dunkel an's volle Licht getreten sind, andere sich vielleicht erst einer späten Folgezeit enthüllen werden, aus der damaligen Erkenntnißstufe der judenchristlichen Gemeinden hätte hervorgehen können, dieß ist vollkommen unerklärlich.

Aber in solche Unerklärlichkeiten muß den Verf. seine mythische Ansicht vielfältig verwickeln, indem sie ihm die Ursachen in Nichts auflöst, ohne doch die Wirkungen wegleugnen zu können. Es ist ein Factum, das er nicht in Abrede stellen wird, daß zwischen den Schriften eines Paulus, Johannes (oder wer ihm immer der Verfasser des vierten Evangeliums und der Briefe seyn mag), Petrus und zwischen den Schriften der ältesten Kirchenlehrer, um der Pseudepigraphen nicht zu gedenken, ein unermeßlicher Abstand statt findet, daß wir in den letztern die Kindheitsgeschichte der christlichen Kirche beginnen sehen, während die erstern eine Vollendung des religiösen Lebens und der religiösen Erkenntniß entfalten, zu welcher ein mündigeres Zeitalter immer noch hinanzustreben hat. Die neutestamentische Geschichte gibt uns für das auffallende Phänomen dieses Abstandes besonders eine zweifache Erklärung, die mächtige Wirkung der göttlich menschlichen Persönlichkeit Christi auf diejenigen, welche mit ihm in vertrautem Umgange standen, und die wunderbare Geistesbegabung, die den Aposteln zu Theil ward. Wenn nun dieß Alles sich für den Verf. in den Nebel von Mythen und mythischen Vorstellungen auflöst, wie ist jenes Phänomen zu

begreifen? — Es ist ferner ein unleugbares Factum, daß es den ältesten judenchristlichen Gemeinden über die Maßen schwer fiel, sich aus der gewohnten jüdischen Beschränkung zum Verständnisse der universellen Bestimmung des Christenthums zu erheben, daß aber dennoch schon wenige Jahre nach dem Tode Christi, und zwar in Palästina selbst, Heiden der Gemeinde einverleibt wurden, ohne ihnen eine weitere Bedingung aufzuerlegen, als den Glauben an Christum. Die Evangelien und die Apostelgeschichte lösen uns den scheinbaren Zwiespalt besonders durch folgende Data: die mannichfachen Hindeutungen in den Reden Christi auf den Beruf der Heiden, der ausdrückliche Auftrag des auferstandenen Heilandes an die Apostel, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, Matth. 28, 18—20., Luk. 24, 47. a), endlich die Vision des Petrus und die der Taufe zuvorkommende Offenbarung der Charismen des *πνεῦμα ἅγιον* in Cornelius und den Seinen, als ihnen von Petrus das Evangelium verkündigt wird, Apostelgesch. 10. Alle diese Daten löst die mythische Ansicht auf; jenen Auftrag des Auferstandenen insbesondere läßt sie erst durch die Sagenpoesie der palästinensischen Gemeinden, deren zähe Anhänglichkeit an die jüdische Schranke sich doch noch im dritten Jahrzehnt nach Christi Tode so auffallend kund gibt Apgesch. 15., ihm in den Mund legen, I. S. 507. Allein was gibt sie uns nun zur Er-

---

a) Zur Beseitigung der Bedenklichkeiten, die Herr Str. I. S. 505 ff. gegen die historische Möglichkeit dieses Auftrages als unvereinbar mit dem Benehmen des Petrus und der Gemeinde zu Jerusalem Apostelgesch. 10. und 11. erhebt, bemerken wir hier nur, daß dieser Auftrag keineswegs so gefaßt ist, daß dadurch in den Aposteln die Vorstellung ausgeschlossen wurde: die Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinschaft müsse so geschehen, daß sie zugleich die Beschneidung empfingen, und die Verpflichtung auf das mosaische Gesetz übernähmen. Uns mag diese Vorstellung sehr sonderbar und fremd dünken; aber den Aposteln mußte sie überaus nahe liegen.

klärung jener geschichtlichen Thatsache? a) — Es ist ferner ein Factum, dessen Anerkennung der ganzen mythischen Behandlungsweise der Evangelien bei dem Verf. zum Grunde liegt, daß schon in den ältesten Gemeinden das wahre Bewußtseyn von der Einheit göttlicher und menschlicher Natur, wenn gleich, nach des Verf. Meinung, in unwahrer Form, vorhanden gewesen. Für die Entstehung dieses Bewußtseyns gibt die historische Ansicht von den Evangelien eine genügende Erklärung, die großen Thaten und Begebenheiten des Lebens Jesu, besonders seine Auferstehung und Himmelfahrt, in Verbindung mit seiner über Alles erhabenen Persönlichkeit und mit seinen eignen Zeugnissen von seiner göttlichen Würde besonders bei Johannes. Alle diese Erklärungsmittel verwandelt der Verf. in Mythen und freie Fictionen zur Verherrlichung Jesu. Gibt er uns nun wohl eine andere Erklärung für die merkwürdige Thatsache jenes Bewußtseyns? Keinesweges, sondern dieses Bewußtseyn ist eben da, Niemand vermag zu sagen, woher es der Gemeinde gekommen. — Es ist

---

a) Ein Ausweg wäre hier, die ganze Erzählung von der Bekehrung des Cornelius, als mit Visionen, Engelserscheinungen u. s. w. durchflochten, auch für mythisch zu erklären, und die christliche Gemeinde erst viel später, etwa durch den übermächtigen Einfluß der paulinischen Ansicht, die ersten Heiden in ihre Mitte aufnehmen zu lassen. Aber in welche noch schlimmere Widersprüche sich der Verf. verwickeln würde, wenn er seine mythische Ansicht nicht bloß auf die Evangelien, sondern auch auf die Apostelgeschichte anwenden wollte, wird später einleuchten. Ueberdieß würde er, wenn er die historische Auffassung von Apgesch. 10. und 11. aufgäbe, seinem Angriffe auf die geschichtliche Wahrheit von Matth. 28, 18—20. sofort den Nerv zerschneiden, s. die vorige Note. Dieser Selbstzerstörung kann eine übertriebene historische Skepsis freilich nicht entgehen; indem sie, von einigen Punkten ausgehend, alles Uebrige in's Schwanken zu bringen sucht, wird am Ende auch der Boden, auf dem sie anfangs fußte, von der taumelnden Bewegung ergriffen und fortgerissen.

endlich, um dieß seltsame Verfahren in seiner allgemeinsten Beziehung aufzufassen, und damit zugleich gewissermaßen zu dem Ausgangspuncte dieser Erörterung zurückzukehren, ein unbestreitbares Factum, daß das Christenthum die Welt aus ihren Angeln gehoben und ihrem geistigen Leben eine ganz neue Richtung gegeben, daß es die alte Geschichte abgeschlossen, die neue begonnen hat. Die evangelische Geschichte Jesu Christi liefert zu dieser unermeßlichen Wirkung eine entsprechende Ursache. Die mythische Behandlung der Evangelien macht diesen Christus zum Product der Gemeinde; seine Herrlichkeit hat er den Seinen nicht mitgetheilt, wie die Christenheit bisher nach Joh. 17, 22. 2. Kor. 3, 18. geglaubt hat, sondern vielmehr von ihnen empfangen; aber wen stellt uns denn nun der Verf. als Urheber dieser Weltumwandlung? Niemand; der Ursprung des Christenthums versinkt in den dichtesten Nebel; in diesem Nebel erzeugte sich durch die seltsamste Phantasmagorie ein wunderbares Bild, welches bisher für den Schöpfer dieser neuen Welt angesehen worden, aber nun in Nichts zerrinnt. — Ref. behauptet nicht, daß mit diesen Resultaten der Verf. sich in Widersprüche verwikkelte; aber er kann nicht glauben, daß auch selbst für das Interesse des bloßen Verstandes seine mythische Ansicht damit einen Vorsprung vor der geschichtlichen gewonnen hat, daß sie einen sichern Zusammenhang auflöst, um die dunkelste Nacht der Unbegreiflichkeit an die Stelle zu setzen.

Um nun aber darüber urtheilen zu können, ob der Verf., indem er das mythische Erklärungsprincip auf die Evangelien anwendet, auch mit sich selbst und mit dem von ihm anerkannten Begriffe des Mythus in Uebereinstimmung bleibt, müssen wir uns die allgemeinen Bedingungen der Bildung des Mythus vergegenwärtigen. — Wenn Heyne's Satz: a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit, richtig ist, so folgt dar-

aus auch das Andere, daß in eben dem Maße, in welchem Philosophie und Geschichtsforschung im Leben einer Nation hervortreten, der Mythus zurückgedrängt wird, so daß er, wenn auch vielleicht noch lange Zeit, Gegenstand des Volksglaubens, doch nicht mehr neu sich bilden kann. Daß es so seyn muß, können wir uns leicht deutlich machen. Ist der Mythus, nach des Verf. Ausdrucke, die geschichtsartige Einkleidung von Ideen, gebildet in der absichtlos dichtenden Sage, so leuchtet ein, daß die Erzeugung desselben auf einer ganz eigenthümlichen Disposition des innern Lebens beruht, vermöge welcher der Geist den religiösen Gedanken gar nicht anders sich zum Bewußtseyn zu bringen vermag, als indem er ihn in einem einzelnen zeitlichen Factum nicht sowohl abspiegelt, als vielmehr ganz aufgehen läßt. Es setzt dieß Phänomen, das von der bloßen sinnbildlichen Darstellung einer Idee, wäre dieselbe auch eine ganz bewußtlose, noch wohl zu unterscheiden ist, und eine weit kühnere bildende Thätigkeit erfordert, eine außerordentliche Uebermacht der productiven Phantasie, der Schöpferin concreter Gestalten, und ein eben so entschiedenes Zurücktreten des scheidenden und abstrahirenden Verstandes voraus. So eigenthümlich ist die geistige Disposition und Thätigkeit, durch welche dieses Phänomen bedingt ist, daß es, wenn sie einmal verschwunden ist aus dem Leben eines Volkes, spätern Zeitaltern nicht allein unmöglich ist, sie wiederzuerzeugen, sondern auch sehr schwer fällt, ihre innere Möglichkeit sich anschaulich zu machen. Eine naheliegende, aufklärende Analogie scheint uns zwar die künstlerische Begeisterung, besonders die des epischen Dichters, darzubieten, indem auch sie den geistigen Gehalt unmittelbar in einer bestimmten sinnlichen Gestalt ergreift, eine Idee in einem einzelnen Factum anschaut und ausprägt. Indessen kann auch selbst ein solcher Zustand der dichterischen Begeisterung, zumal in einer Zeit, wo die verständige Betrachtung der

Dinge sich einmal ihr Gebiet gesichert hat, dem Bewußtseyn sich nie ganz entziehen, daß seine Erzeugnisse nur einer innern Welt angehören, die von der Welt der äußern Wirklichkeit verschieden ist. Hier aber, wo ein ganzes Volk dichtend thätig ist, um seine höchsten Ahnungen, Gefühle, Gedanken auszusprechen, geht die Verkörperung derselben in einzelnen Thaten und Schicksalen der Götter oder Heroen ganz bewußtlos vor sich. Diese Bewußtlosigkeit muß durch die ersten Anfänge philosophischer Betrachtung, die wesentlich darauf ausgeht, hinter dem Einzelnen das Allgemeine zu suchen, zerstört und damit die fernere Mythenbildung auch selbst in den Kreisen, die von der philosophischen Forschung und ihren Resultaten nicht unmittelbar berührt werden, unmöglich gemacht werden. Was dann noch in der mythischen Form erschiene, das würde der Sache nach immer nur in die Kategorie der bewußten Fiction fallen. Nur wenn und so lange die Philosophie im strengsten Sinne esoterisch wäre, ließe sich das Fortwirken des mythischen Bildungstriebes im Volke mit ihr zusammen denken. Doch nicht bloß die Philosophie, sondern überhaupt alle directe Lehre von übersinnlichen Dingen muß die Entstehung des Mythus hemmen. Denn eben darum, weil der adäquate Ausdruck für die höchsten Vorstellungen, sey es nun, noch nicht gefunden, oder wieder verloren gegangen ist, bedient sich der menschliche Geist des indirecten mythischen; existirten beide Formen in demselben Gebiete neben einander, so wäre kaum denkbar, daß die mythische Darstellung, die nur an der directen Lehre ihre natürliche Controle gefunden hätte, nicht von einem bestimmten Bewußtseyn ihres uneigentlichen, symbolischen Charakters begleitet seyn sollte. Eben damit aber hörte sie auf, wirklicher Mythus zu seyn.

Ferner — soll nur irgend eine große geschichtliche Erscheinung sich ein Gewebe von Mythen bilden, so kann das nur in einer Zeit oder in einem Lebensgebiete gesche-

hen, wo der historische Sinn noch schlummerte. Ist dieser einmal erwacht, so kann eine Erzählung, welche Außerordentliches, Wunderbares berichtet, sich schwerlich verbreiten, ohne einer gewissen Kritik zu begegnen; sie wird von der herrschenden Bildung, die sich gewöhnt hat, überall in der Entwickelung geschichtlicher Ereignisse einen begreiflichen Zusammenhang vorauszusetzen, mit Zweifel und Mißtrauen empfangen; sie vermag sich der Frage nach der äußeren Beglaubigung des Erzählten nicht zu entziehen; damit aber ist die Entstehung eines wirklichen Mythus unvereinbar; denn diese ist nur auf der Grundlage des unbefangensten gemeinsamen Glaubens möglich. Demnach ist für jede Nation das eigentliche Zeitalter der Mythenbildung das vorgeschichtliche, welches, wie es von sich selbst und seinem eignen Werden noch kein historisches Bewußtseyn hat, so auch für die spätere Geschichtsforschung ein nie ganz zu lösendes Problem bleibt. Verirren sich einzelne mythische Bildungen, begünstigt durch besondere Verhältnisse, über diese Grenze hinaus, so bleiben sie doch eben ganz einzeln, und haben diesseits nicht die Macht, eine bedeutende Persönlichkeit ganz für die historische Erkenntniß zu verhüllen, und in einen Mythenkreis hineinzuziehen. So sehen wir denn auch im griechischen Volke die Zeit der Mythenerzeugung durch einen weiten Zwischenraum geschieden von den ersten Anfängen der Geschichtschreibung, und nicht anders verhält es sich mit der Entstehung der Mythologie des Orients und der nordischen Völker.

Dieser Beschränkung der Mythenschöpfung auf die vorgeschichtliche Zeit tritt Herr Str. I. S. 71 mit der Behauptung entgegen, daß um ein großes Individuum, zumal wenn an dasselbe eine in das Leben der Menschen tief eingreifende Umwälzung geknüpft sey, sich frühzeitig, selbst in der trockensten historischen Zeit, ein unhistorischer Kreis sagenhafter Verherrlichung bilde. Und hierin, scheint es,

werden wir ihm Recht geben müssen; denn die geschichtlichen Belege für seine Behauptung liegen nahe. Zwar bis auf die trockenste historische Zeit hätte er diese nicht ausdehnen sollen; denn z. B. die Masse von unhistorischen Anekdoten, wie sie unter dem preußischen Volke über seinen König Friedrich im Umlaufe waren, und zum Theile noch sind, wird der Verf. doch nicht im Ernste Mythen nennen wollen. Enthält aber das Leben einer Zeit, welche übrigens gänzlich dem geschichtlichen Bewußtseyn angehört, noch mehr poetische Elemente, so bildet sich allerdings um eine bedeutende historische Persönlichkeit, deren Thaten und Schicksale geeignet sind, auf die Phantasie des Volkes einen erregenden Einfluß auszuüben, oft ein Gewebe von wunderhaften Sagen, in denen sich allerlei im Volke herrschende Vorstellungen, auch religiöse, in der Form der Geschichte ausprägen, und welche man deshalb auch wohl Mythen nennt. So die Sagenkreise, welche sich im Mittelalter um Theodorich und Attila, um Artus und Karl den Großen gestalteten, und der romantischen Poesie dieses Zeitalters in derselben Weise die Grundlage lieferten, wie die Heroen-Mythologie des griechischen Volkes dem Homer. Wir sehen, wie hier die Sage ihren Helden nicht bloß Thaten und Schicksale leiht, von denen die Geschichte nichts weiß, und die historisch unmöglich sind, wenn sie z. B. Karl den Großen sein Paris gegen die Saracenen vertheidigen und einen Kreuzzug in's gelobte Land thun läßt, Attila und Theodorich zu Zeitgenossen der Merovinger um 600 macht, und die Hunnen des zehnten Jahrhunderts mit denen des fünften zusammenwirft, sondern wie sie auch zum Theile den geschichtlichen Charakter ihrer Helden gänzlich ändert. Dabei überall das wunderbare Eingreifen des Uebernatürlichen in das irdische Leben durch Feen und Zauberer und andere dämonische Mächte, ganz analog der Art, wie im homerischen Epos die Götterwelt auf das Treiben der Heroen einwirkt.

Allein zuvörderst ist hier wohl zu beachten, daß diese Sagenwelt, wie sie in einer geschichtlichen Zeit sich gestaltet, nicht mehr im Glauben der Nation lebe, sondern sie entsteht und pflanzt sich fort im Munde des Volkes im engeren Sinne, während der höher gebildete Theil der Nation die sichere historische Erinnerung festhält, und von der Zuthat der dichtenden Sage absondert. Damit hängt zusammen, daß überhaupt die Bildung solcher Sagen in einem historischen Zeitalter unter Modifikationen geschieht, die sie sehr bestimmt von dem eigentlichen Mythus unterscheiden, und die der Verf. nicht hätte unerörtert lassen sollen. Die gänzliche Bewußtlosigkeit über die Differenz zwischen den wundersamen Erzeugnissen der Sagenpoesie und der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie dem eigentlichen mythischen Zeitalter, dem Kindesalter einer Nation eignet, ist hier nicht mehr möglich, da die Denkweise des Volkes doch nie ganz unberührt bleiben kann von der gebildeten Betrachtung; das Volk wird in seiner unbefangenen Hingebung an den Inhalt seiner Wundersagen gestört, und kann die Ahnung von ihrem unhistorischen Charakter wohl nie ganz los werden. Was unter solchen Verhältnissen sich bildet, ist gewiß nie Gegenstand eines so ernsthaften Glaubens, wie für das ältere griechische Volk der Inhalt seiner Mythologie, sondern es steht für das Bewußtseyn des Volkes selbst in einem gewissen Zwielichte zwischen der Welt der Wirklichkeit und der Welt der Poesie. Darum bewahren solche Sagen in ihrem allmählichen Werden auch nicht mehr das strenge Maß, die Nothwendigkeit in der Entwickelung, die Bedeutsamkeit der einzelnen Züge, wie die alte Mythologie, sondern sie verdanken ihren Inhalt großentheils einem willkürlichen, oft höchst zügellosen Spiel einer Phantasie, der das Wunderbare nicht wunderbar genug seyn kann. Es ist überhaupt nicht zu verkennen, daß diese Sagenbildung vornehmlich auf einem poetischen Bedürfnisse be-

ruht, die Mythenerzeugung der Urzeit dagegen auf dem religiösen. Während ferner glaublich ist, daß im eigentlich mythischen Zeitalter mancher Held schon bei seinen Lebzeiten zur mythischen Person geworden seyn mag, zumal für Entferntere, zu denen der Ruf seiner Thaten drang, a) so bedarf es dagegen in einem historischen Zeitalter, damit ein berühmter Mann ganz in einen Sagenkreis hineingezogen werde, einer geraumen Zeit; die Züge seiner wirklichen Gestalt müssen allmählich sich verwischen und in der geschichtlichen Erinnerung erlöschen, die Verhältnisse, unter denen er gelebt, müssen in das Dunkel einer gewissen Ferne zurücktreten, damit die Sage für ihre neuen Schöpfungen freieren Spielraum habe. So sind denn auch die erwähnten Sagenkreise erst längere Zeit nach dem Leben ihrer Helden entstanden; auch für die Sagen, welche Karl den Großen und seine Paladine durch Vertauschung ihrer wirklichen Geschichte mit den freiesten Dichtungen verherrlichen, — der anderen zu geschweigen — gibt es keine Spur ihres Vorhandenseyns, welche sicher bis in's neunte Jahrhundert hinaufleitete, wenn wir nicht etwa die Chronik des Erzbischofes Turpin und dessen Zeitgenossenschaft mit Karl, welche selbst nur mythische Data sind, für feste historische Facta nehmen wollen. Am bestimmtesten muß natürlich für eine solche gänzliche Umgestaltung eines geschichtlichen Ganzen durch die Volkssage ein bedeutender Zeitraum gefordert werden, wenn der Sagenkreis in derselben Gegend sich bildet, wo seine Helden wirklich gelebt und gewirkt haben. Hier ist es ganz undenkbar, wie in einer geschichtlichen Zeit ein solcher Sagenkreis entstehen, allgemeines Ansehen gewinnen und die geschichtliche Erinnerung an den wahren Inhalt und Zusammenhang des Lebens seiner Helden aus dem allgemeinen Bewußtseyn verdrängen könnte, wenn noch

a) Vgl. K. O. Müller, a. a. O. Abschn. VIII.

Augenzeugen vorhanden sind, welche über die Wahrheit der erzählten Wunderdinge befragt werden können. Darum pflegt die Sagendichtung, wie sie nicht die helle Gegenwart, sondern das geheimnißvolle Dunkel der grauen Vorzeit liebt, neben der Ferne der Zeit auch die Ferne des Raums zu suchen, und ihre kühnsten, wunderseltsamsten Gebilde in ein weit entlegenes, unbekanntes Land zu verlegen.

Wenden wir uns nach diesen Erörterungen zu den evangelischen Erzählungen, so liegt es klar am Tage, daß auch die bloß verständige Betrachtung, die darin den Ruhm der Unbefangenheit sucht, gegen den großen und tiefen Inhalt ganz gleichgültig zu bleiben, sie nimmermehr als eigentliche Mythen anzusehen vermag; denn zu deren Entstehung fehlt es in dem Gebiete und Zeitalter, in welchem die evangelische Tradition als die Grundlage der synoptischen Evangelien sich bildete, zu offenbar an allen Bedingungen. Welcher Kundige möchte dem damaligen jüdischen Volke und den aus ihm hervorgehenden ältesten christlichen Gemeinden eine solche unbewußte Kindlichkeit der Anschauung zuschreiben, daß sie den religiösen Gedanken gar nicht anders als vermittelst der Verkörperung in einem einzelnen zeitlichen Factum zu fassen vermocht hätten? Wenn wir auch darauf kein sonderliches Gewicht legen wollen, daß gerade um dieselbe Zeit Philo sein philosophisches System bildete, welches, wiewohl in Alexandria einheimisch, den Gebildeteren unter den palästinensischen Juden und judenchristlichen Gemeinden doch sicherlich nicht unbekannt blieb, so zeugt schon gegen eine solche Annahme das ganze Bild der Zeit, wie es uns bei Josephus, in den apostolischen Briefen, in den Evangelien selbst entgegentritt. Der Streit z. B., welchen Jesus Matth. 22. mit den Sadducäern über die Möglichkeit der Auferstehung führt, und welchen der Verf. mit den umliegenden Reden selbst für echt hält, weil er so ganz im Geiste und Tone damaliger

rabbinischer Dialektik gehalten sey, I. S. 619, [a]) beweist nicht bloß mit so vielen anderen Reden Christi, daß es damals in diesem Gebiete eine directe Mittheilung der Lehre gab — was ohnehin kein Verständiger bezweifeln wird, — sondern daß der Glaube schon die Skepsis eines Verstandes, der eben so sehr in roher Sinnlichkeit, wie in leerer Abstraction befangen war, zu überwinden hatte. Das ist wahrlich nicht Zeit und Ort für wirkliche Mythenerzeugung. Eben so beachtenswerth ist es, daß die Evangelientradition uns einen reichen Schatz von Parabeln aufbewahrt hat, deren allgemeine Verbreitung überall die Differenz einer geschichtlichen Form von dem Gedankeninhalte, dessen Einkleidung sie ist, im Bewußtseyn erhalten, und dadurch der Entstehung des Mythus hemmend in den Weg treten mußte. Die Parabel gehört wie die Allegorie einem ganz anderen Zeitalter, einer viel entwickelteren Geistesstufe an, als der Mythus. Sollte aber etwa wieder die beliebte Kategorie der orientalischen Anschauungsart die Verlegung der Mythenbildung in diese Zeit und Verhältnisse rechtfertigen, so reicht wohl ein Blick auf dasjenige in den Reden Christi, was der Verf. selbst für echt hält, so wie auf die Lehrform der apostolischen Briefe hin, um diesen Nebel zu zerstreuen. — Noch augen-

a) Es muß befremden, daß, während sonst das individuelle Gepräge einer Erzählung den Verf. durchaus nicht bewegen kann, dieselbe für historisch zu halten, er dazu gleich bereit ist, wenn diese Individualität die der rabbinischen Dialektik ist. Warum erklärt sich denn der Verf. die Gestalt, die diese Unterredungen haben sollen, nicht aus der Ueberlieferung der an die Formen der rabbinischen Dialektik gewöhnten judenchristlichen Gemeinden? Doch hängt hier sein Verfahren genau zusammen mit dem πρῶτον ψεῦδος seiner Kritik, mit dem Kanon, daß eine evangelische Erzählung des mythischen Ursprunges um so verdächtiger werde, je mehr sie im Sinne der ältesten Gemeinde Christo zur Verherrlichung gereiche, und um so glaubwürdiger, je weniger dieß der Fall sey.

fälliger wo möglich ist der Mangel aller Erfordernisse zur Mythenbildung, wenn wir auf die geschichtliche Seite achten. Die Zeit und den Schauplatz, wo Josephus seine Geschichtswerke schrieb, wird Niemand für vorgeschichtlich und zur Entstehung von wirklichen Mythen geeignet halten wollen. Die Unmöglichkeit, sobald es irgend mit dem Begriffe des Mythus streng genommen wird, liegt hier so sehr auf der flachen Hand, daß wir kein Wort weiter darüber zu verlieren brauchen.

Also nicht im strengen, sondern auf jeden Fall nur in einem weiteren Sinne könnte der Verf. die evangelischen Erzählungen Mythen nennen, sagenhafte Umbildungen des wirklichen Lebens Jesu, ausgehend hauptsächlich von dem poetischen Sinne und Bedürfnisse des Volks, deshalb in freierem Spiele der Phantasie sich gestaltend. Wie aber sollen wir diese sorglose Sagenproduction vereinigen mit dem unendlichen religiösen Werthe, den offenbar die ältesten christlichen Gemeinden darauf legten, um die wahre Geschichte des Lebens Jesu gewiß zu erfahren? Luk. 1, 4. Joh. 20, 31. 1 Kor. 11, 23. 15, 1—4. Und wenn wir die ältesten Kirchenlehrer, Irenäus, Tertullian, u. A., die verfälschten Evangelien der Häretiker so heftig bekämpfen, und auf die Reinheit ihrer Evangelien so zuversichtlich trotzen, wenn wir den Papias an der bekannten Stelle bei Eusebius (K. G. III. c. 39.) versichern hören, Markus habe für dieß Eine Sorge getragen, τοῦ μηδὲν, ὧν ἤκουσε, παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς, kam diesen Vätern, der Entstehungszeit der Evangelien so nahe (zumal nach dem Verf., der geneigt ist, diese so spät als möglich zu setzen), denn auch keine Ahnung, wie der Inhalt derselben sich aus dichtender Sage herausgebildet? Und wie ist es überhaupt zu begreifen, daß von der wahren Geschichte des Lebens Jesu, wenn sie von der in den Evangelien enthaltenen wesent-

lich verschieden gewesen seyn soll, a) auch nicht die leiseste Kunde übrig geblieben ist, daß es der entstellenden Sagenbildung gelungen ist, mit sich so ziemlich einstimmig zu werden oder zu bleiben, und die wahre Tradition gänzlich zu vernichten, daß wir keine Spur mehr finden von einer Lebensgeschichte ohne Wunder, die doch sammt und sonders für mythische Produkte ausgegeben werden? b) Zumal wir gar kein Recht haben, uns die ältesten Gemeinden als aus lauter ganz ungebildeten Leuten bestehend zu denken, sondern auch unter ihnen gab es Gebildetere, an deren historischem Bewußtseyn und ruhiger Prüfung diese phantastische Sagenpoesie abprellen mußte. Denn wenn wir uns auch bei dem Verf. auf Nikodemus nicht berufen dürfen, weil er diesen gern selbst zu einer mythischen Person machen möchte, so wird er doch die trockene Notiz der Apostelgeschichte, daß auch eine große Menge Priester den Glauben angenommen hätten (Apgesch. 6, 7.), nicht für einen Mythus halten wollen.

Indessen wenn es auch möglich wäre, alle diese Schwierigkeiten zu lösen, und die Entstehung einer Sagendichtung dieser Art zu jener Zeit und unter den gegebenen Verhältnissen begreiflich zu machen, so würde doch dazu nach dem Obigen ein längerer Zeitraum erforderlich

---

a) Denn ist sie das nicht, so bleiben ja unsere Evangelien historische Urkunden.

b) Denn die einigemal bei Celsus vorkommende Beschuldigung, die Wunder des Lebens Jesu seyen erdichtet theils von ihm selbst (die übernatürliche Erzeugung), theils von den Evangelisten (Origenes c. Celsum ed. Spencer lib. I. p. 22. lib. II. p. 65.), wird der Verf. wohl um so weniger als eine historische Spur geltend machen wollen, da jener versatile Gegner der Christen es sich gar nicht übel nimmt, an anderen Stellen wieder die historische Realität jener Facta anzuerkennen, und sie für Goetenkünste Christi zu erklären, a. a. O. bis I. p. 30, 53. Die seltsame Meinung aber, daß im Markusevangelium sich Spuren einer natürlichen Auffassung der Thaten Christi fänden, verwirft der Verf. ausdrücklich.

seyn, als hier irgend auszumitteln ist. Herr Str. meint zwar I. S. 67, dazu seyen die 30 Jahre, wie sie etwa zwischen dem Tode Christi und der Abfassung der ältesten unter unseren Evangelien liegen, hinreichend. Allein wir werden seine Meinung so lange als eine grundlose in Anspruch nehmen müssen, bis er den Beweis geliefert, daß irgendwo auf einem hellen historischen Schauplatze sich in 30 Jahren, nicht abentheuerliche Fabeleien — denn dazu sind nicht 30 Tage erforderlich — sondern ein großer Sagenkreis, dessen hervorstechendste Bestandtheile erdichtet sind, um eine bedeutende historische Persönlichkeit gebildet und im allgemeinen Glauben festgesetzt habe. a) Daß dafür die legendenartigen Erzählungen des Herodot von einzelnen wunderbaren Vorgängen zur Zeit der Perserkriege, welche der Verf. beibringt, keine wirkliche Analogie darbieten, fällt in die Augen. Vergegenwärtigen wir uns noch näher die Beschränktheit des Gebietes, auf welchem alle diese dichterischen Sagen entstanden seyn müßten, und daß es eben dasselbe ist, auf welchem der Gegenstand dieser Sagen gelebt und gewirkt hat, so wird die Insufficienz eines so kurzen Zeitraums noch einleuchtender. Es müssen ja überall noch Augenzeugen der wirklichen Begebenheiten und Thaten Jesu gelebt haben; und wie hätte sich

a) Eben darum, weil diese Art Sagenpoesie Zeit erfordert, hat der Verf. Unrecht, wenn er es für durchaus inconsequent erklärt, die ersten Kapitel bei Matthäus und Lukas auf eine mythische Grundlage zurückzuführen, und dann doch dem Mythusbegriffe den Eingang in die Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu zu versperren, I. S. 49. Rec. theilt nicht jene Ansicht; aber es ist doch offenbar etwas Anderes, die Erzählungen von dem ungleich weiter zurückliegenden Lebensanfange Jesu, dessen eigentliche Zeugin ja frühzeitig gestorben seyn konnte, oder die von seiner öffentlichen Wirksamkeit für mythisch zu halten. Der mythischen Auffassung der Versuchungs-, Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte kommt dieser Vortheil freilich nicht zu Statten, und gegen diese hat der Verf. ganz Recht mit seinem Vorwurfe der Inconsequenz.

an diese nicht vorzüglich die Wißbegierde wenden, wie hätte deren Uebergewicht die hie und da sich etwa vordrängenden Keime mythischer Bildung nicht mit Leichtigkeit ersticken oder wenigstens in den engsten Schranken halten sollen? a) Wer dürfte insbesondere den Aposteln den ungeheuern Leichtsinn zutrauen, daß sie die Ausbildung und allgemeine Verbreitung eines solchen unhistorischen Sagenkreises in den palästinensischen Gemeinden nicht sollten bemerkt, oder, wenn bemerkt, ihr nicht mit allem Ernste sollten entgegen gewirkt haben? Freilich hat die mündliche Fortpflanzung, der die historische Kunde von Christo anfangs hauptsächlich anvertraut war, nicht die diplomatische Treue unserer Geschichtschreibung; es konnten allmählich einzelne Züge dunkler werden, ganz erlöschen oder mit anderen sich verschmelzen, und daß dieß vielfach geschehen ist, dafür zeugt uns die ganze Gestalt und das gegenseitige Verhältniß unserer Evangelien, deren Enantiophonieen großentheils so offen und unzweideutig vorliegen, daß an keine befriedigende Lösung durch irgend eine Harmonistik zu denken ist. Aber mit dieser Anerkennung ist in der That gar nichts gewonnen für die mythische Ansicht des Verf., welche die bedeutendsten Momente der evangelischen Geschichte Christi rein aus den Ideen der jungen Gemeinde sich bilden läßt, und es für einen Mangel an Zutrauen zum Geiste und zur Idee erklärt, wenn man auch nur geschichtliche Veranlassungen zur Erzeugung aller dieser Erzählungen annehmen zu müssen glaubt, I. S. 46. — Herr Str. meint, dieß Alles werde

---

a) Der Verf. meint zwar I. S. 68., daß diejenigen Augenzeugen, welche Jesum nur das eine oder andere Mal gesehen, sehr geneigt sein mußten, die Lücken ihrer Kenntniß von dem Lebensgange Jesu durch mythische Vorstellungen auszufüllen. Aber er vergißt dabei wohl seine Voraussetzung, daß diese mythischen Vorstellungen mit dem wahren Bilde der Geschichte Christi, wovon also jene einzelne Bruchstücke inne hatten, ganz und gar nicht zusammenstimmten, und ihm einen durchaus anderen, wunderhaften, übernatürlichen Charakter gaben.

erklärlich, wenn man sich eine junge Gemeinde denke, welche ihren Stifter um so begeisterter verehrt, je unerwarteter und tragischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden ist (?auch je schmachvoller?); eine Gemeinde, geschwängert mit einer Masse neuer Ideen, die eine Welt umschaffen sollten u. s. w. Allein diese Vorstellung, wie aus der Begeisterung der Gemeinde von selbst der Mythus sich erzeugt habe, ist ihm nur dadurch ein Hülfsmittel der Erklärung, daß er sie in dunkler Unbestimmtheit läßt. Die Erzählungen, die den Inhalt unserer Evangelien bilden, sind ja nicht im Winkel von Einem dem Andern überliefert, nicht in einem abgeschlossenen Kreise fortgepflanzt worden, sondern sie gehörten offenbar, wie auch die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe bezeugen, ihren wesentlichen Bestandtheilen nach zu dem κήρυγμα, wodurch der glühende Bekehrungseifer der jungen Gemeinde Juden und Heiden für das Heil in Christo zu gewinnen trachtete; sie wurden auf den Dächern gepredigt, und am meisten natürlich in Palästina, besonders durch die reisenden εὐαγγελισταὶ, von einem Orte zum anderen getragen. Bildete sich nun in der urchristlichen παράδοσις der Lebensgeschichte Christi, und mithin auch in dem κήρυγμα nach außen eine ganz ungeschichtliche Darstellung, machte man ihn allmählich zu einem Wunderthäter vor allem Volke ohne historischen Grund, so hätten es ja gewiß die zahlreichen Gegner der Gemeinde, ja Alle, die noch unbetheiligt waren, nicht an Widerspruch und Widerlegung fehlen lassen. Man könnte sich nun wohl denken, daß die Gemeinde, ganz in ihren eigenen Phantasieen gefangen, sich völlig verschlossen und verhärtet gegen allen, auch den begründetsten Widerspruch. Allein das hieße unstreitig die älteste Gemeinde zu einem Haufen exaltirter und fanatischer Schwärmer machen, welchen als die Wurzel einer so unermeßlich mächtigen welthistorischen Erscheinung wie das Christenthum und als das Organ des Geistes zur Manifestation der Idee

der Einheit göttlicher und menschlicher Natur betrachten zu wollen der widersinnigste Gedanke wäre. War diese Gemeinde, welche der Verf. doch sonst auf den höchsten Gipfel erhebt, indem er sie zur Schöpferin „ihres Christus" macht, nur irgend eines ruhigen und besonnenen Urtheils fähig, so mußte sie durch solchen Widerspruch gänzlich gestört werden in der Bewußtlosigkeit und dem unbefangenen Glauben, welche der Verf. selbst so bestimmt als Bedingungen der Mythenbildung anerkennt, und welche dieß, wenn gleich in geringerem Grade, auch für die secundäre Mythenproduction bleiben, der die mythische Ansicht, wie wir oben gesehen haben, die Entstehung unserer Evangelien jedenfalls zuschreiben müßte. Das Hervorwachsen eines dichterischen Sagenkreises aus dem Volksglauben verträgt sich nicht mit einer begleitenden, die vorgegebenen Thatsachen selbst verneinenden Kritik. — Was der Trieb zur religiösen Sagenbildung zu Tage fördert, wenn er in dem allgemeinen Leben der Zeit und in den besondern Verhältnissen, in denen er sich regt, keine gesunden Wurzeln mehr hat, und sich deßhalb zurückziehen muß in das beschränkte Treiben schwärmerisch gestimmter Kreise, die sich gegen alle störende Kritik hartnäckig verschließen, davon liegt uns der deutliche Beweis in den apokryphischen Evangelien am nächsten. Wie ist hier in diesen Kindheits- und Leidensgeschichten des Erlösers das, was die kanonischen Evangelien uns mit dem Gepräge der Wahrheit, mit der edelsten Simplicität und dem besonnensten Maße, mit dem heiligsten Ernst und der keuschesten Enthaltsamkeit darstellen, in's Abentheuerliche und Phantastische verzerrt. Wenn jene uns ein Wunder Christi erzählen, so geschieht dieß mit schlichten, kurzen Worten, nirgends ist es auf einen Effect angelegt, die physische Seite des Wunders wird ohne alle Malerei kurz bezeichnet, und im Vordergrunde der Darstellung steht Christi liebreiche, wohlthätige Gesinnung, aus der diese Wunder sämmtlich entspringen. In den apokryphischen Evange-

gelien dagegen zeigt sich überall, wie das Interesse fast ausschließlich auf das Wunder als solches, als äußerlichen Vorgang gerichtet ist; diesen werden sie nicht müde nach allen Seiten auseinander zu zerren, um die Phantasie damit immer auf's Neue zu erregen und zu beschäftigen; darum die höchst widrige Ausmalung des Wunderbaren in Jesu Geburt, welches unsere Evangelisten mit einer Zartheit und Würde behandeln, die erst in diesem Gegensatze ihr volles Licht empfängt. In diesen Pseudepigraphen erscheint der Knabe Jesus überall als bloßer Thaumaturg, um Aufsehen zu erregen, ja öfters, wie im Evangelium des Thomas, seine Wundermacht mißbrauchend, um jede Beleidigung durch die unausbleiblichen Folgen seiner Verwünschungen furchtbar zu rächen. Ueberall zeigt es sich, daß hier die Darstellung ganz in der Gewalt der Phantasie ist; diese spielt mit ihrem Stoffe, und hat ein kindisches Ergötzen an dem Wunderbaren und Unbegreiflichen desselben; wo aber fänden sich diese Eigenschaften in den Erzählungen unserer kanonischen Evangelien? Wer möchte es nun glaublich finden, daß Producte, die so grundverschieden sind, auf die wesentlich gleiche Weise zu Stande gekommen seyn sollen? Und mit der Unterscheidung zwischen einer primären und secundären Mythenproduction (I. S. 61.) ist diese Schwierigkeit gewiß nicht gelöst. Denn handelt es sich doch hier nicht um geschichtliche Ueberlieferung im Munde des Volks, sondern um freie dichterische Sagenbildung nach Ideen, so sollte man in der That von einer Sagendichtung, die in größerer Entfernung der Zeit und des Raumes von ihrem geschichtlichen Impuls sich bildete, noch eher ein gesundes Product erwarten, als von einer angeblichen palästinensischen in den ersten Jahrzehenten nach Christi Tode. Und muß der Verf. dieß nicht selbst anerkennen, wenn er I. S. 246. 247. ausdrücklich sagt: „die neuen Christen aus den Juden konnten ihren Glauben an Jesum als den Messias vor sich und Andern nur dadurch rechtfertigen und begründen, daß sie alle At-

tribute, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias lieh, an ihrem Jesus als verwirklicht nachzuweisen sich bemühten, was um so argloser und unwidersprochener geschehen konnte, je weiter man sich von dem Zeitalter Jesu entfernte."

Doch selbst wenn es sich wahrscheinlich machen ließe, daß sich in einem Theile der palästinensischen Gemeinden innerhalb so kurzer Zeit eine Sagenpoesie über das Leben Jesu bilden und allgemeines Ansehen verschaffen konnte, so würden wir doch noch keineswegs berechtigt seyn zu der Annahme, daß diese Sagenpoesie eben in unsern Evangelien enthalten sey, und ihnen mithin im Allgemeinen kein historischer Charakter zukomme. Dieß gesteht der Verf. selbst zu, im Falle der apostolische Ursprung irgend eines unter diesen Evangelien, also die Augenzeugenschaft seines Verfassers, sicher stände. Die äußern Zeugnisse scheinen ihm dazu nicht hinreichend — ganz natürlich, wenn er die seltsame Anforderung stellen darf, daß uns irgend ein Bekannter der Apostel Matthäus und Johannes die Mittheilung gemacht haben müßte, sie haben Evangelien, und zwar eben diejenigen geschrieben, die wir jetzt unter ihrem Namen lesen. Auf innere Gründe aber könne die Authentie der Evangelien nicht gebaut werden, ehe sämmtliche Erzählungen darauf angesehen seyen, ob sie eine historische oder eine mythische Auffassung verlangen, da jede Erzählung, welche sich nicht anders als mythisch auslegen lasse, ein innerer Grund gegen die apostolische Abfassung sey, I. S. 63. Da nun in dieser Prüfung sich dem Verf. ergibt, daß das Meiste in den sämmtlichen Evangelien als mythisches Gebilde oder als etwas noch Geringeres angesehen werden müsse, so soll seine Schrift eben damit zugleich den Beweis liefern, daß keins unter den Evangelien apostolischen Ursprunges seyn könne. Gegen diese Anordnung seines Verfahrens lassen sich bedeutende Einwendungen erheben. Denn wenn wir auch zugeben, daß die äußern Zeugnisse der ersten Jahrhunderte für die Au-

thentie des vierten Evangeliums (die für das erste Evangelium müssen wir hier bei Seite lassen, da sie doch ausdrücklich nur auf einen hebräischen Matthäus, also nicht auf die uns vorliegende Gestalt zurückgehen) nur das Resultat einer hohen Wahrscheinlichkeit liefern, so muß doch eben diese hohe Wahrscheinlichkeit, die der Verf. selbst anzuerkennen scheint, S. 64., bei der Untersuchung über die Möglichkeit der mythischen Auffassung einer einzelnen Erzählung jedesmal ein bedeutendes Moment in die entgegengesetzte Wagschale legen. Dieses Moment aber ignorirt der Verf. überall gänzlich. Es ist ferner eine irrige Voraussetzung, daß es keine innern Gründe für die Authentie geben könne, über welche vor der Frage um die historische oder mythische Auffassung, und unabhängig von derselben entschieden werden könnte. Solche Gründe, die der Verf. nicht unerwogen lassen durfte, sind in Beziehung auf das vierte Evangelium z. B. das entschieden autoptische Gepräge, das seine Berichte im Ganzen an sich tragen, die einfache Größe und der hohe Adel der ganzen Darstellung, wie sie nur eines Apostels würdig sind, aber nimmermehr eines Betrügers, wozu im entgegengesetzten Falle besonders Kap. 19. V. 35. den Verfasser des Evangeliums machen würde.

Indessen gesetzt selbst, der apostolische Ursprung unseres vierten Evangeliums wäre so zweifelhaft, wie der Verf. ihn gern darstellen möchte, so erhebt sich gerade von einem nichtapostolischen Evangelium aus ein neues mächtiges Bollwerk gegen seine mythische Auffassung. Mit Recht hat Dr. Paulus in seinem exegetischen Handbuch auf das Proömium des Lukas hingewiesen als ein deutliches Zeugniß, daß dessen Evangelium nicht mythische, sondern geschichtliche Darstellung enthalte. Der Verf. macht es sich erstaunlich leicht mit der Widerlegung, indem er dagegen bloß bemerkt, Lukas habe eben nichts davon geahnet, daß seine Erzählungen Mythen seyen, I. S. 57. Daß

Jemand glaubt, er schreibe Geschichte, ist freilich noch kein Beweis gegen den mythischen Inhalt seiner Berichte; die griechischen Logographen glaubten es unstreitig auch, und doch sind es großentheils nur Mythen, was sie erzählen. Hier aber steht die Sache so, daß Lukas sich ausdrücklich auf diejenigen, welche von Anfang Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, als Gewährsmänner seiner sichern Kunde von den Thatsachen des Lebens Christi beruft. Diese Berufung, die, wie die ganze Stelle, zugleich ein klares, bestimmtes Zeugniß ist, daß Lukas ein deutliches Bewußtseyn von dem hatte, was einem Geschichtschreiber zukommt, wird der Verf. eben so wenig für eine Lüge ausgeben wollen, als mit seiner mythischen Ansicht vereinigen können. Hat aber Lukas Augenzeugen zu Quellen seiner Erzählungen, so ist, bei der Gleichartigkeit seiner Nachrichten mit denen des ersten und zweiten Evangeliums, die Möglichkeit einer durchgreifenden mythischen Auffassung in Beziehung auf die Synoptiker überhaupt vernichtet; den Inhalt des vierten Evangeliums aber wagt der Verf. im Grunde selbst nicht, wie wir bald sehen werden, seinem Mythusbegriffe zu vindiciren.

Endlich dürfte es schwer seyn zu sagen, was Herr Str. bei seiner mythischen Ansicht mit der Apostelgeschichte anfangen will. Sie hat nicht allein denselben Verfasser mit dem dritten Evangelium, sondern läßt sich auch ihrem innern Charakter nach gar nicht trennen von den Evangelien; das Wunder, welches ja besonders das *σκάνδαλον* ist, wovon uns der Mythus befreien soll, indem er es als sein Kind wieder mit sich fortnimmt, läßt uns auch in der Apostelgeschichte nicht los bis zum Schlusse, vgl. K. 26, 13. ff. 27, 23. ff. 28, 3. ff. Behandelt nun der Verf. überall das Wunder als sicheres Kennzeichen mythischer Bildung, so scheint die Consequenz zu fordern, daß auch der factische Inhalt der Apostelgeschichte dem Mythusbegriffe Preis gegeben werde. Und das thut denn auch der Verf.

vorläufig mit Kap. 1. und 2. [a]). — Von der andern Seite aber wird doch der Verf. sich schwerlich dem Eindrucke des ganz historischen Gepräges dieses Buches entziehen können — die Scene überall hell und bestimmt, klare, zum Theil auch anderweitig verbürgte geschichtliche Verhältnisse, genauer Zusammenhang der Begebenheiten, Personen, die auch in der Profangeschichte auf entsprechende Weise vorkommen, zum Theil ein genaues Reisetagebuch, welches sich Niemand wird als einen Mythus anschaulich machen können. Dazu kommt, daß der geschichtliche Charakter dieser Schrift durch die Zusammenstimmung mit einer Menge historischer Beziehungen in den paulinischen Briefen, ungeachtet einzelner Schwierigkeiten, so sehr unterstützt wird, daß, wenn der Inhalt der Apostelgeschichte mythisch wäre, kaum etwas Anderes übrig bliebe, als, die paulinischen Briefe für Producte der höchsten Schlauheit zu erklären, um jenem Buche ein historisches Ansehen zu verschaffen. Endlich haben wir an dem Verf. offenbar einen Augenzeugen eines großen Theils der von ihm beschriebenen Begebenheiten, und zwar einen Augenzeugen, der seine Berichte nach der wahrscheinlichsten Meinung nicht lange, nachdem die letzten darin erzählten Ereignisse sich begeben hatten, niedergeschrieben. Bei so bewandten Umständen wäre es gewiß ein höchst abentheuerlicher Einfall, die Apostelgeschichte zu einer Mythensammlung machen zu wollen. Vor einem solchen Wagstücke tritt auch

a) Die grenzenlose Willkür, mit der der Verf. das Kap. 2. erzählte Ereigniß aus seiner sichern Stelle, dem Pfingstfeste nach dem Passah, an welchem Christus starb und auferstand, zu verdrängen sucht, ist für ihn freilich eine herbe Nothwendigkeit, da es sonst zu augenfällig wäre, daß es mit seiner Erklärung des Glaubens an die Auferstehung Christi aus der Phantasie der Jünger nichts ist. Wie hätte er sich auch ohne diese drängende Nothwendigkeit eine Argumentation verzeihen können, deren Sinn dieser ist: Weil die erste Verkündigung der neuen Lehre am Feste der Verkündigung des alten Gesetzes sehr passend und bedeutsam wäre, so ist die Angabe historisch werthlos? II. S. 662.

die verwegene Kritik des Verf. schüchtern zurück, und entschließt sich hier sogar, die sonst so sehr verachtete natürliche Erklärung des Wunderbaren für die Bekehrung des Paulus zu adoptiren, II. S. 657. Soll aber die Apostelgeschichte für historisch gehalten werden, so fällt damit, bei der wesentlichen Gleichartigkeit des beiderseitigen Inhalts, auch der Hauptgrund gegen den historischen Charakter der Evangelien weg; sind dagegen die Evangelien überwiegend mythischen Inhalts, so ist es auch die Apostelgeschichte. Eine feste Grenze läßt sich hier durchaus nicht ziehen; ist zumal der Mythusbegriff einmal eingedrungen durch die Pforte des ersten und zweiten Kapitels, so wird er sich auch noch andere Erzählungen dieses Buches vindiciren, zunächst die Heilung des Lahmen an der schönen Thür, dann den plötzlichen Tod des Ananias und der Sapphira, dann die wunderbaren Thaten des Philippus in Samaria, ferner die Art der Bekehrung des Paulus, die Heilung des Aeneas, die Auferweckung der Tabea und sofort Eins nach dem Andern, so daß, um die Waffen des Verf. gegen ihn selbst zu wenden, das Mythische, jener willkürlichen Grenzmarken spottend, auf allen Puncten der Apostelgeschichte zum Vorscheine kommt, I. S. 71. Soll dieß denn aber doch wieder durchaus nicht möglich seyn — nun, so bricht eben die ganze Mythenhypothese auch von dieser Seite haltlos zusammen.

Und daß es so ist, daß der Mythusbegriff, auch in dem weitern und untergeordneten Sinne genommen, den wir oben bezeichnet haben, wissenschaftlich untauglich ist, um die Entstehung der evangelischen Erzählungen zu erklären, das bestätigt uns der Verf. selbst am einleuchtendsten durch die Art, wie sich bei ihm diese Erklärung im Einzelnen gestaltet. Gälte es, diese Erzählungen als Mythen zu construiren, so müßten doch vor allen Dingen die Ideen, die ihnen zum Grunde liegen, aufgezeigt und es müßte im Einzelnen nachgewiesen werden, wie die bewußtlose Sagendichtung der ältesten Gemeinden dazu kam, diese

bestimmte Idee gerade in der Form dieser Erzählung aus-zudrücken. Als Grundidee lehrt uns die Schlußabhandlung die der Einheit göttlicher und menschlicher Natur kennen; aber diese müßte sich nun zu einer reichen Fülle von Gedanken entfalten, um dieses ganze Gewebe von Mythen zu bilden. Solche Aufschlüsse aber, wie sie uns die Einleitung zu erwarten berechtigt durch die Art, wie sie den Begriff des Mythus feststellt, suchen wir in der Schrift selbst vergebens; erst in der Schlußabhandlung S. 735. kommen über den bestimmten Inhalt dieser Ideen, nach denen die evangelischen Erzählungen sich gestaltet haben sollen, einige kurze Andeutungen vor, die aber auch nur ganz im Allgemeinen sich halten; in der Behandlung des Einzelnen aber bildet sich die evangelische Erzählung meistentheils gar nicht aus einer eigenthümlichen Idee heraus, sondern sie kommt gewöhnlich zu Stande an dem Faden der äußerlichen Beziehungen und Analogieen, wie sie zu Anfange dieses Aufsatzes angegeben worden sind, ja oft durch Vermittelung der gefälligsten und geringfügigsten Veranlassungen. Nicht einmal ein reicher Gedankeninhalt wird uns dargeboten als Entschädigung für die geraubten Facta, sondern wenn wir die Resultate alle zusammennehmen, die bei der Auflösung der einzelnen evangelischen Erzählungen in sogenanten Mythen als reiner idealer Gehalt herauskommen, so ist das etwas so Einförmiges und Dürftiges, daß diese evangelische Mythologie der Mythologie des klassischen Alterthums, was den Reichthum der Ideen, die Mannichfaltigkeit sinnreicher Gedanken betrifft, nicht das Wasser reichen dürfte. — Und wie bildet sich denn nun aus diesen Elementen die einzelne evangelische Erzählung? Geschieht dieß so unbewußt, so absichtslos, wie es der Verf. selbst als Charakter der Mythenentstehung anerkennt? Nichts weniger als das, und der Verf. scheint in der Durchführung seiner mythischen Ansicht durch die einzelnen Stoffe den in der Einleitung von ihm selbst auf-

gestellten Kanon gänzlich vergessen zu haben. Zwar wenn er die Erzählungen des vierten Evangeliums großentheils aus gar mannichfachen klugen Reflexionen und subjectiven Tendenzen ihres Urhebers entstehen läßt, so dürfte dieß ihm weniger als Untreue gegen jenen Kanon angerechnet werden, da er überhaupt den Inhalt dieses Evangeliums sich bei Weitem nicht in dem Maße, wie den Inhalt der andern drei, aus der Volkssage hervorgegangen denkt, sondern mehr als Erfindung eines Einzelnen; so daß er seine mythische Auffassung, genau genommen, nur auf jene drei angewendet wissen will, nicht aber auf das vierte, welches von seiner Behandlung offenbar in eine viel niedrigere Kategorie herabgesetzt wird. Es darf hier nur verglichen werden, was Herr Str. über die Art sagt, wie die Berichte dieses vierten Evangeliums von dem Verhältnisse des Täufers zu Christo, von den Gesprächen mit Nikodemus und der Samariterin, von der Heilung des 38 Jahre lang Kranken, von der Auferweckung des Lazarus, von den letzten Unterredungen Jesu mit seinen Jüngern vor seinem Leiden entstanden sind; wie er dieß Alles darstellt, könnte dem Verfasser dieses Evangeliums unmöglich das Bewußtseyn von der Differenz seiner verherrlichenden, idealisirenden Fictionen und der ihm bekannten geschichtlichen Wahrheit gefehlt haben. Indessen wenn wir Herrn Str. auch nur an den synoptischen Evangelien festhalten, und an der Sagenbildung, die ihnen zum Grunde gelegen haben soll, so sehen wir auch hier überall Absichtlichkeit und Reflexion unaufhaltsam hervorbrechen. Wir müssen diesen Vorwurf mit einigen Beispielen belegen, die zugleich als Proben dienen mögen, wie der Verf. sich die Bildung der Mythen auch sonst vorstellig macht. Für einen Mythus erklärt der Verf. die Erzählung des Lukas von dem Besuche der Maria bei der schwangern Elisabeth; denn, sagt er, „da wir als Haupttendenz des ersten Kapitels im Lukas bereits die kennen, Jesum dadurch zu ver-

herrlichen, daß dem Täufer schon so früh als möglich eine Beziehung auf Jesum, aber im Verhältnisse der Unterordnung, gegeben wird: so konnte dieser Zweck nicht besser erreicht werden, als wenn nicht erst die Söhne, sondern schon die Mütter, doch bereits mit Beziehung auf die Söhne, also während ihrer Schwangerschaft, zusammengeführt wurden, und sich hierbei etwas ereignete, was das einstige Verhältniß der beiden Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war," I. S. 196. Um die mythische Entstehung der Erzählung desselben Evangelisten von dem zwölfjährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem begreiflich zu machen, hat der Verf. auf die jüdischen Traditionen von der frühzeitigen geistigen Reife des Moses bei Josephus und Philo, auf die rabbinischen Vorstellungen von der Bedeutsamkeit des zwölften Jahres, auf die Sagen, die sich von hier aus über das erste Hervortreten der Weissagung und höhern Einsicht im zwölfjährigen Samuel und Salomo gebildet, hingewiesen und fährt nun so fort: „Wenn es bis daher das sichtbare Streben unserer Relation bei Lukas war, keinen Knotenpunct in der ersten Lebenszeit Jesu zu übergehen, ohne ihn mit göttlichem Glanze, mit bedeutsamen Vorzeichen des Künftigen zu umkleiden, wie er seine Geburt in diesem Style behandelt, die Beschneidung wenigstens auf bedeutungsvolle Weise genannt (!), ganz besonders aber die Darstellung im Tempel in diesem Sinne benutzt hatte: so blieb ihm der jüdischen Sitte zufolge noch Ein Zeitpunct, das zwölfte Jahr mit der ersten Festreise; wie konnte er anders, als, der Sage folgend, auch diesen Entwickelungsknoten so verzieren, wie wir es in seiner Erzählung finden, und wie könnten wir anders, als seine Erzählung für eine sagenhafte Ausschmückung jenes Entwickelungspunctes im Leben Jesu halten, durch welche wir von dessen wirklicher Entwickelung wieder nichts, sondern nur von der hohen Meinung etwas erfahren, die man in der ersten Gemeinde von dem

frühreifen Geiste Jesu hatte?" I. S. 292. Die mythische Erklärung der Erzählungen von den Todtenerweckungen Jesu begründet er so: „Vom Messias wurde bei seiner Ankunft nach rabbinischen wie nach neutestamentlichen Stellen (z. B. Joh. 5, 28 f. 6, 40. 44. 1 Kor. 15. 1 Theff. 4, 16.) die Auferweckung der Todten erwartet. Nun war aber die παρουσία des Messias Jesus in der Ansicht der ersten Gemeinde durch seinen Tod in zwei Stücke gebrochen: in seine erste vorbereitende Anwesenheit, welche mit seiner menschlichen Geburt begann, und mit der Auferstehung und Himmelfahrt schloß, und in die zweite noch zu erwartende Ankunft in den Wolken des Himmels, um den αἰὼν μέλλων wirklich zu eröffnen. Da es der ersten Parusie Jesu an der von einem Messias erwarteten Herrlichkeit gefehlt hatte, so wurden die großartigen Bethätigungen messianischer Macht, wie namentlich die allgemeine Todtenerweckung, in die zweite noch bevorstehende Parusie verlegt. Doch mußte, zum Unterpfande für das zu Erwartende, auch schon durch die erste Anwesenheit die Herrlichkeit der zweiten in einzelnen Proben hindurchgeschimmert, Jesus seinen Beruf, einst alle Todten zu erwecken, schon bei seiner ersten Ankunft durch Erweckung einiger Todten beurkundet haben, er mußte, um seine Messianität gefragt, unter den Kriterien derselben auch das νεκροὶ ἐγείρονται (Matth. 11, 5.) haben aufführen und seinen Aposteln dieselbe Vollmacht ertheilen können (Matth. 10, 8. vgl. Apostelgesch. 9, 40. 20, 10.), namentlich aber als genaues Vorspiel davon, daß einst πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύσονται (Joh. 5, 28.), einem τέσσαρας ἡμέρας ἤδη ἔχοντι ἐν τῷ μνημείῳ φωνῇ μεγάλῃ das δεῦρο ἔξω zugerufen haben (Joh. 11, 17. 43.)" II. S. 171. 172. (Bequemer kann man es sich wohl kaum machen mit der Entstehungsgeschichte eines neutestamentlichen Mythus, als daß man das, was wirklich zur ewigen Bedeutung des Factums gehört, mit einem kurzen,

dreisten Griff **vor** das Factum setzt als subjective Vorstellung der ältesten Gemeinde, und die Erzählung von diesem Factum erst hinterher **aus dieser Vorstellung** als deren geschichtliche Einkleidung sich bilden läßt. Dieser einfachen Operation, die im Grunde, da die neutestamentischen Facta sämmtlich sehr bedeutungsvoll sind, ein für allemal hätte ausreichen können, bedient sich der Verf. öfters, z. B. auch in der mythischen Deutung der Verklärungsgeschichte, wenn auch in unvollständiger und zu äußerlicher Weise; wo er denn am Schlusse eine naive Freude darüber äußert, daß ihm bei dieser Deutung der Geist der Erzählung, die Idee derselben geblieben sey, während er den geschichtlichen Leib aufgeopfert habe, II. S. 274. Uebrigens kann diese Idee, wie sie dort entwickelt wird, dem Verf. natürlich nicht die ewige Wahrheit seyn, durch welche doch wohl der Geist den Mythus eigentlich erzeugt haben sollte, sondern es ist doch immer nur eine sinnreiche Vorstellung der ältesten Gemeinde. Merkwürdig ist hier zugleich die Feindseligkeit, welche der Verf. überall gegen das Bedeutsame und Beziehungsreiche der evangelischen Thatsachen als solcher äußert. Es soll sich durchaus Alles in dem Leben Jesu möglichst ordinair und unbedeutend begeben haben; nur so weit ist es ihm historisch wahrscheinlich. Darum sucht er bedeutsame Züge auch da in Mythen zu verwandeln, wo weder im Wunder noch im Widerspruch eine scheinbare Veranlassung ist. So besonders in der Leidensgeschichte.) Um die mythische Auffassung der Erzählung von dem Seelenkampfe Jesu auf Gethsemane zu rechtfertigen, wird zuerst an das Interesse der evangelischen Erzähler erinnert, Christo ein übernatürliches Vorherwissen von seinem Leiden zuzuschreiben, und dann der Grund, dieses Vorherwissen zu einem wirklichen Vorgefühl zu steigern, und so die Scene in Gethsemane auszubilden, so entwickelt: „Einerseits gibt es keine augenscheinlichere Probe, daß von einem Erfolge oder Zu-

stande ein Vorherwissen stattgefunden hat, als wenn es bis zur Lebendigkeit eines Vorgefühls gestiegen ist, andererseits muß das Leiden um so furchtbarer erscheinen, wenn es schon im bloßen Vorgefühle dem dazu Bestimmten Angst bis zum blutigen Schweiß und die Bitte um Enthebung auspreßt. Ferner zeigte sich das Leiden Jesu in höherm Sinne als ein freiwilliges, wenn er, ehe es äußerlich an ihn kam, sich innerlich in dasselbe ergab; und endlich mußte es der urchristlichen Andacht erwünscht seyn, den eigentlichen Kern dieses Leidens den profanen Augen, welchen er am Kreuze ausgesetzt war, zu entziehen, und als ein Mysterium in den engern Kreis einiger Geweihten zu verlegen. Zur Ausstattung dieser Scene bot sich neben der Schilderung des Schmerzes und Gebetes, welche sich von selbst ergab, theils das von Jesu selber (Matth. 20, 22 f.) zur Bezeichnung seines Leidens gebrauchte Bild eines *ποτήριον*, theils alttestamentliche Stellen in Klagepsalmen, 42, 6. 12. 43, 5., wo in den LXX. die *ψυχὴ περίλυπος* vorkommt, wobei das *ἕως θανάτου* Jon. 4, 9. um so näher lag, da Jesus hier wirklich dem Tode entgegenging," II. S. 471. In der Erzählung des Matthäus von der Wache am Grabe Jesu, und was damit zusammenhängt, betrachtet der Verf. als historische Grundlage nur das unter den Juden verbreitete Gerücht, daß die Jünger den Leichnam gestohlen haben sollten — dessen Entstehung übrigens bei seiner Ansicht von der Auferstehungsgeschichte immer äußerst schwer zu erklären wäre. — Aus diesem Keime soll sich nun jene Erzählung in folgender Art gebildet haben: „Indem die Christen diese Verleumdung zu widerlegen wünschten, bildete sich unter ihnen die Sage von einer am Grabe Jesu aufgestellten Wache, und nun konnten sie jener Verleumdung dreist durch die Frage entgegentreten: wie kann der Leichnam entwendet worden seyn, da ihr ja eine Wache am Grabe aufgestellt und den Stein versiegelt hattet? Und weil, wie wir

im Verlaufe der Untersuchung es selbst erprobt haben (der Verf. scheint durch diese sarkastische Aeußerung seinen eignen Einfall ironisiren zu wollen), einer Sage erst dann ihre Grundlosigkeit völlig nachgewiesen ist, wenn es gelingt, zu zeigen, wie sie auch ohne historischen Grund sich bilden konnte: so versuchte man von christlicher Seite, neben der Aufstellung des vermeintlich wahren Thatbestandes, zugleich die Genesis der falschen Sage nachzuweisen, indem man die verbreitete jüdische Lüge aus einer Anstiftung des Synedriums und seiner mit der Wache vorgenommenen Bestechung herleitete," II. S. 590. Und solche trockene, grobe Erdichtungen, die zum Theil gar nicht absichtlicher und studirter seyn können, die man sich gar nicht construiren kann, ohne auf einen einzelnen Erfinder zu kommen, der ein deutliches Bewußtseyn von der Ungeschichtlichkeit seines Machwerkes gehabt haben muß, nennt der Verf. Mythen, „geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage?"—

Man wendet vielleicht ein: Warum alles Gewicht legen auf diese Bezeichnung, als hinge das Urtheil über den Werth und die Haltbarkeit dieses ganzen kritischen Unternehmens nur davon ab, ob sie die passende und rechte ist? Gefällt euch der Name Mythus nicht für die evangelischen Erzählungen, nun wohl, so nennt sie freie Dichtungen über das Leben Jesu, hervorgegangen hauptsächlich aus apologetischem Interesse, gebildet in der mündlichen Ueberlieferung, fixirt, geordnet, soviel als möglich in Uebereinstimmung gebracht, vielleicht erweitert und vermehrt von den Evangelisten, meistentheils ganz neu und selbstständig entworfen von dem vierten unter ihnen. Allein wenn der mythische Nimbus, den die Einleitung um diese Kritik der evangelischen Geschichte verbreitet, geschwunden ist, dann sehen wir auch das ganze Unternehmen unaufhaltsam hinabsinken auf die Grundlage, auf der die wolfenbüttelschen Fragmente und ähnliche Angriffe auf

die Wahrheit der evangelischen Geschichte ruhen. Denn bewußte Dichtung in vollem Ernste für geschichtliches Factum ausgeben, und ihr zu diesem Zwecke die Form der ruhigsten, ungeschmücktesten Erzählung leihen, dieß nennt man ganz richtig, mag es nun im Morgenlande oder im Abendlande geschehen, lügen a), und ein um so gewissenloseres und sträflicheres Lügen, je heiliger und unendlich wichtiger der Gegenstand ist, auf welchen solche Fictionen sich beziehen. Dann aber wäre das ganze Gepräge der evangelischen Darstellung, der redliche, treuherzige Sinn ihrer Urheber, der überall durchleuchtet, Alles, was wir von dem religiös-sittlichen Zustande der ältesten Gemeinden wissen, die Erscheinung eines Mannes, wie der Apostel Paulus, das freudige Märtyrerthum der Kirche, wie es schon zur Zeit der Entstehung unserer Evangelien beginnt, die unwiderstehliche Macht, die das Christenthum über die ganze geistige Entwickelung des menschlichen Geschlechts ausgeübt, alle seine heiligenden und beseligenden Wirkungen in der Geschichte — das Alles wäre das unbegreiflichste Räthsel, ja der quälendste Widerspruch b); die heilige

---

a) Der Verf. wird es vielleicht ungebildet finden, hier gleich von Lüge zu reden, wie er es in seiner Schlußabhandlung ungebildet nennt, wenn man den Prediger, der wider seine Ueberzeugung die geschichtlichen Grundlagen des Christenthums vor seiner Gemeinde als geschichtliche Wahrheit behandelte, als Lügner bezeichnen wollte. Dem Rec. scheint es aber vielmehr zur Bildung zu gehören, die Lüge nicht blos in ihren rohen, sondern auch in ihren feinen Formen zu erkennen.

b) Wenn der Verf. die gelehrten Untersuchungen, welche Dr. Heydenreich in der früher angeführten Schrift über die mythische Auffassung der evangelischen Erzählungen angestellt hat, fast ganz unberücksichtigt gelassen, so scheint er insofern Recht zu haben, als Dr. Heydenreich, wie schon oben bemerkt wurde, sich den Mythus überwiegend als absichtliche, bewußte Dichtung denkt, so daß seine Widerlegungen den Standpunct, den der Verf. in der Einleitung nimmt, nicht treffen würden. Aber wohl treffen sie einen großen Theil der Durchführung im Einzelnen, welcher die Absichtslosigkeit

göttliche Gestalt des Erlösers der Welt erschiene dann nicht mehr blos als leuchtendes Bild auf einer dichten Wolke von Mythen, sondern sie erhöbe sich aus einem finstern Abgrunde von Betrug und wilder, zügelloser Schwärmerei. Und wenn so die höchste Erscheinung im Gebiete des religiösen Lebens sich in eine große Täuschung auflöste, dann wäre es freilich mit der Religion aus, und es wäre Zeit, daß sich die Philosophie des verwaisten Geschlechts annehme. Und doch, was für Waffen hätte am Ende die Philosophie, um sich selbst vor einem Alles verschlingenden Skepticismus zu schützen, wenn sie Träumereien, schlaue und schwärmerische Erdichtungen als die mächtigsten Bewegkräfte in der Entwickelung des menschlichen Geistes anerkennen müßte? —

So wenig Rec. die positiven Resultate der Forschungen des Verf., die Art, wie er sich im Ganzen die Entstehung der evangelischen Erzählungen denkt, anzuerkennen vermag, so ist er doch weit entfernt, seinem Werke ein bedeutendes negatives Verdienst abzusprechen, das Verdienst, viele Schwierigkeiten der evangelischen Geschichte mit ungemeinem Scharfsinn entwickelt, ihren eigentlichen Kernpunct mit großer Klarheit aufgezeigt und das Ungenügende der bisherigen Lösungsversuche, besonders derer, die von den Grundsätzen der alten Harmonistik ausgehen, siegreich dargethan zu haben. Oft freilich verwikkelt er sich nur durch eigne Schuld in Schwierigkeiten, indem er durch seine dogmatische Befangenheit gegen den Wunderbegriff, die ihn nun einmal nicht über das negative Moment, die Durchbrechung des irdischen Naturzusammenhanges, hinauskommen läßt zu einer vollständigern Auffassung desselben, den geraden einfachen Weg zur Ermittelung des Thatbestandes sich von vorn herein selbst

---

meistens ganz abhanden kommt, und welche den Evangelisten selbst einen viel größern Antheil an der Bildung dieser sogenannten Sagen aufbürdet, als die Einleitung Wort haben will.

versperrt. Viele andere von ihm angeregte Schwierigkeiten aber haben einen realern Grund in der unleugbaren Thatsache, daß die Ueberlieferung, die die Grundlage unserer synoptischen Evangelien bildet, in der Darstellung vieler einzelnen Begebenheiten nach und nach eine partielle Trübung erfahren, daß auch die Erinnerung der Augenzeugen, auf welche als Gewährsmänner sich namentlich Lukas beruft, und welche gewiß dem Verf. des ersten Evangeliums in dessen uns vorliegender Gestalt, wie es sich auch zu dem hebräischen Evangelium des Matthäus verhalten mag, nicht minder nahe gestanden, im Laufe der Zeit theilweise unsicher geworden, daß selbst das Evangelium des Johannes von diesem verdunkelnden Einflusse eines längeren Zeitraumes auf die Erinnerung seines Urhebers im Einzelnen manche Zeichen an sich trägt. Das Vorhandenseyn wirklicher Enantiophonieen in unsern evangelischen Berichten läßt sich nun einmal nicht leugnen; aber begreifen können wir, wie die Entstehung derselben unter den gegebenen Verhältnissen nur durch ein fortlaufendes Wunder, dessen Annahme durch Joh. 14, 26. nicht begründet ist, hätte gänzlich verhütet werden können, und uns durch die dadurch bedingte Unmöglichkeit, überall das einzelne Factum nach allen seinen Momenten genau zu constatiren, eben so wenig für berechtigt halten, die Erzählungen zu dichterischen Sagen zu stempeln, als in gleichem oft vorkommenden Falle der Geschichtsforscher in andern Gebieten sich ein solches Verfahren gestatten darf. Daß in dieser unvollkommnen Sicherheit alles Einzelnen in den evangelischen Relationen für den Glauben und die auf ihm ruhende Theologie, auch ganz abgesehen von der Inspirationstheorie der ältern Dogmatik, die sich freilich damit gar nicht verträgt, ein harter Anstoß liegt, das können wir uns nicht bergen. Indessen ziemt es uns einmal nicht, von dem aus, was uns wünschenswerth dünkt, zu postuliren, in welcher Gestalt die göttliche Offenbarung

uns gegeben seyn müsse, und dann in diese Gestalt die vorliegenden Urkunden derselben mit Gewalt hineinzuzwängen; sondern wenn wir das Evangelium erst von seinem innersten Kerne aus als das, was es ist, als göttliche Offenbarung, erkannt haben, so müssen wir die besondere Form, in der die Offenbarung uns gegeben ist, aus den geschichtlich vorliegenden Daten erkennen, und da, wo diese Form uns befremdet und den Bedürfnissen und Erwartungen des frommen Gemüthes nicht zu entsprechen scheint, sie in Demuth zu verstehen und die tiefer liegenden Zwecke der göttlichen Weisheit zu ergründen suchen. Treffend hat Sieffert auf die ἀσθένεια τῆς σαρκὸς hingewiesen, die auch an dem Gotteswort als Bibelwort sich kund gebe. Die Enantiophonieen der Evangelien gehören mit zu den ὀστρακίνοις σκεύεσιν, in welchen die christliche Kirche ihren Schatz trägt.

Die Kritik des Verf. nun Schritt für Schritt in's Einzelne zu verfolgen, überall zu scheiden, was stichhaltig ist, und was einer übertriebenen Skepsis angehört, seinen geschickten Combinationen mit ihren auflösenden Resultaten andere mit positiverem Ergebnisse gegenüberzustellen, das ist, bei einem Werke von diesem Umfange und von dieser unübersehbaren Masse disputabeln Stoffes, nicht Sache einer auf wenige Blätter beschränkten Recension, sondern der ausführlicheren Gegenschriften, an denen es dem Verf. nicht fehlen kann, und zu welchen, dem Vernehmen nach, ausgezeichnete Kräfte sich rüsten. Darum müssen wir uns auch ganz enthalten, sein kritisches Verfahren näher zu charakterisiren, weil wir dadurch doch nur Beschuldigungen erheben würden, die wir nicht hinreichend begründen könnten, ohne sehr weitläuftig zu werden. Nur darauf erlauben wir uns hinzuweisen, daß des Verf. Meinung selbst schwerlich gewesen ist, eine vollständige und im Wesentlichen abschließende Kritik der evangelischen Geschichte zu liefern; sondern als ein entschiedener

Anwalt der Negation hat er nur die eine Seite der Kritik geltend machen, und zu einem gewissen Abschlusse führen, alle Widersprüche, Alles was den historischen Charakter der Darstellung irgend zweifelhaft machen kann, sammeln und in's helleste Licht stellen, dagegen an den positiven Momenten, so nahe sie ihm oft lagen, an den offenkundigsten Kennzeichen dieses historischen Charakters, wie sie oft auf eine den Erzählern selbst ganz unbewußte Weise, ja zuweilen grade in ihren irrthümlichen Angaben sich verrathen, schweigend vorüber gehen wollen, ohne Zweifel in der Erwartung, daß diese Seite in den Gegenschriften sich wohl von selbst ihr Recht verschaffen werde. Endlich fühlt Rec. sich noch besonders gedrungen, gegen die argwöhnische Befangenheit und ungerechte Willkür zu protestiren, mit der Herr Str. den Verfasser des vierten Evangeliums behandelt. Wenn er namentlich die Behauptung aufstellt, und zu wiederholten Malen darauf als auf eine wichtige Entdeckung zurückkommt, dieser Verfasser gehe darauf aus, Petrus in Schatten zu stellen, und Johannes auf dessen Kosten zu verherrlichen, I. S. 560. II. S. 602 f. u. a. a. St., so ist kaum zu begreifen, wie er eine so arge Beschuldigung hat wagen können, die bei einem offenen, aufmerksamen Blick in dieses Evangelium sogleich in ihr Nichts zusammenstürzen muß. Denn daß das vierte Evangelium einige Züge, die auf ein innigeres Verhältniß des Johannes zum Herrn hinweisen, für sich allein hat, das ist wohl sehr natürlich, da sie eben für Johannes selbst am meisten Interesse haben, und sich seinem Gedächtnisse unauslöschlich einprägen mußten, während die allgemeine Evangelientradition sie entweder gar nicht aufnahm, oder, mit manchem anderen Detail, bald wieder verlor. Dieß muß auch der Verf. bei seiner Verwerfung des apostolischen Ursprungs des vierten Evangeliums durchaus begreiflich finden, da er ja selbst einen näheren Zusammenhang seines Urhebers mit Johannes, vermöge

dessen also jenem besondere Nachrichten zu Gebote stehen konnten, als wahrscheinlich anerkennt, I. S. 563. Aber stellt er darum den Petrus irgend in den Schatten gegen Johannes? Er übergeht vielmehr Einiges mit Stillschweigen, was das Matthäusevangelium von Petrus erzählt, und was ihm keineswegs zur Ehre gereicht, Matth. 14, 30, 31; 16, 22, 23. 18, 21; auch die Verleugnungsgeschichte stellt er milder dar, als Matthäus und Markus; was sie Matth. 26, 72, 74. Mark. 14, 71. berichten, fehlt bei ihm. Auf der anderen Seite hat er uns einige eigenthümliche Züge zur Verherrlichung des Petrus aufbehalten, die die anderen Evangelisten nicht haben, die bedeutsame Art, wie er in die Jüngerschaar aufgenommen wird 1, 42., das schöne Bekenntniß seines Glaubens 6, 68, 69., den kühnen Kampf für seinen Meister 18, 10. (die anderen Evangelisten nennen hier den Kämpfer nicht), den raschen Liebeseifer, mit dem er zu dem Auferstandenen eilt, 21, 7., den hochehrenden Auftrag, den er von Christo empfängt 21, 15—17; auch die innige Aeußerung 13, 9. müssen wir dahin rechnen. Der Verf. bemerkt, das vierte Evangelium lasse doch Johannes eher berufen werden, als Petrus, I. S. 559. Aber ob der Ungenannte unter den beiden Jüngern, Joh. 1, 37., Johannes ist, ist höchst problematisch, da die sonst gewöhnliche Bezeichnung fehlt. Und wäre er's, will denn etwa der Evangelist auch den Andreas über Petrus erheben dadurch, daß er seine frühere Berufung berichtet? Und wenn der Verf. meint, besonders deutlich sey die Absicht, Johannes auf Unkosten des Petrus in's Licht zu stellen 20, 3—8., so müssen wir unsererseits behaupten, daß schon eine bedeutende Befangenheit des Blickes dazu gehört, um so etwas in diese harmlose Erzählung hineinzulesen. Petrus und Johannes eilen zum Grabe; Johannes — rascher im Laufe, weil wahrscheinlich jünger — langt zuerst an, sieht in das Grab, getraut sich aber nicht einzutreten. Petrus kommt nach, und geht sogleich hinein

in das Grab, um sich Alles genau anzusehen. Nun erst bekommt auch Johannes Muth zum Eintritte. Wenn dann von Letzterem insonderheit gesagt wird: ἐπίστευσε, so ist ja damit in diesem Zusammenhange der gleiche Glaube des Petrus auch nicht von fern ausgeschlossen. Daß dieses πιστεύειν aber nur von Johannes ausdrücklich bemerkt wird, muß uns, die wir den Johannes für den Verfasser des Evangeliums halten, wieder höchst natürlich erscheinen; er berichtet den Eindruck, den das leere Grab und die beiseitsliegenden Tücher auf sein Gemüth gemacht, weil er ihn eben nur an sich erfahren. In der That, hätte hier Johannes sich selbst verherrlichen wollen auf Unkosten des Petrus, so wäre es zu diesem Zwecke sehr ungeschickt gewesen, sich als den unentschlossen Zögernden, wenn es zur Sache kommt, Petrus als den rasch Handelnden darzustellen. Eben so müssen wir, auch hier von dem Verf. abweichend, von 21, 7. 8. urtheilen; Johannes erkennt den Herrn zuerst, fährt aber mit den anderen Jüngern auf dem Schiffe zu ihm, während Petrus ohne Besinnen den nächsten Weg durch die Wellen wählt. Gehört übrigens, wie Rec. mit Hrn. Str. glaubt, dieses 21. Kapitel, mit Ausnahme der Schlußverse, demselben Verfasser an, wie die anderen 20, so muß der Abschnitt V. 15—22. bei aufmerksamer Beachtung allein schon entscheiden gegen die angeschuldigte Tendenz, den Petrus zu Gunsten des Johannes in Schatten zu stellen.

Erwägen wir die ganze Gestalt des geistigen Lebens unserer Zeit, wie tief in ihm gewisse Grundansichten wurzeln, die in einem fundamentalen, wenn auch Unzähligen unbewußten Widerspruche mit dem Christenthume stehen, wie diese Ansichten zum Theile von den größten Geistern dieses und des vorigen Jahrhunderts vertreten worden sind, so können wir uns wohl vorstellen, wie die Macht des Zweifels auch einen ernsthaft Forschenden allmählich so sehr in Besitz zu nehmen vermag, daß er zu den negati-

den Resultaten des Verf. gelangt. Eins aber gesteht er nicht zu begreifen, wie dieser in einem oft so heiteren, leichten, ja scherzenden Tone an der Zerstörung eines Gebäudes zu arbeiten vermag, von welchem er selbst das Bewußtseyn hat, daß Millionen darin den einigen Grund ihres Heils erkennen. Ja, nicht einmal von ganz frivolen Aeußerungen und höchst unwürdigen Scherzen hat der Verf., wiewohl er sich dessen in der Vorrede zum ersten Bande rühmt, seine Darstellung rein zu erhalten gewußt; dergleichen finden sich z. B. II. S. 274, 291, 292, 454, 457, 642, 643. Oder wäre es, was allerdings die bisherige Geschichte der Angriffe auf die historische Grundlage des Christenthums zu bestätigen scheint, wirklich nicht möglich, einen solchen Angriff mit rücksichtsloser Consequenz durchzuführen, und dabei die Würde der Darstellung streng zu bewahren, wie sie die Größe des Gegenstandes, die unermeßliche Bedeutung der Fragen, um die es sich hier handelt, von Jedem fordert?

Dr. J. Müller.

# Anzeige-Blatt.

**Predigten in dem academischen Gottesdienste der Universität Halle in der St. Ulrichskirche gehalten von Dr. A. Tholuck. Zweite Sammlung. Hamburg, bei Friedr. Perthes. 1836.**

Schon durch die große Wirkung seiner ersten Schrift von der Sünde und von dem Versöhner ist Dr. Tholuck als Einer von den Männern bezeichnet worden, denen es gegeben ist, in einem weiten Kreise durch die ganze evangelische Kirche deutscher Zunge als Wecker und Nährer des geistlichen Lebens zu wirken. Der Weg, auf dem sein Herz und sein Geist zur lebendigen Quelle des Heils geführt worden, ist derjenige, der den meisten heilsbedürftigen Seelen in unsrer Zeit vorzüglich zusagt: die Art, wie in ihm Christus eine Gestalt gewonnen hat, und wie sich sein christliches Bewußtseyn wirksam entwickelt, ist der klare Ausdruck von dem, was Viele suchen und noch halb unbewußt anstreben. Mit der großen Gabe der Rede, die ihm verliehen ist, weiß er die Saiten anzuschlagen, die den schlummernden Klang christlicher Melodie und Harmonie in vielen Herzen wecken. Darum werden seine Predigten nicht nur in der Stadt, wo er in jeder Zeit eben berufen ist, die Kanzel zu besteigen, sey es Berlin oder Rom oder Halle, von den versammelten Gemeinen begierig gehört, sondern finden auch auswärts aller Orten viele Leser aus allen Ständen und Viele sind wohl noch, die sich an diesen geistvollen Ausflüssen eines tief innigen christlichen Lebens gern erbauen würden, wenn sie nur erst die Bekanntschaft mit diesen Predigten, die ihnen zufällig bisher verschlossen geblieben, eröffnet hätten. Alle, denen Dr. Tholuck der Prediger ihrer Wahl bereits ist oder zu werden bestimmt ist, machen wir auf die eben erschienene zweite Sammlung seiner in Halle gehaltenen Predigten aufmerksam und versprechen ihnen, daß sie darin reiche Erbauung und Geistesnahrung finden werden. Denn diese sechzehn Predigten über frei gewählte Texte ziehen, wie die frühern desselben Verfassers, eben so sehr durch die Darstellung den Leser an, als sie durch ihren Gehalt befriedigen und fortwirkend erbauen. Die schönste Gabe unter allen dürfte die letzte Predigt in dieser Sammlung seyn, eine Auslegung der Worte Hebr. 13, 9. Es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde, welches geschiehet durch Gnade.

---

In meinem Verlage ist erschienen, und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

**Delitzsch, Franz. Zur Geschichte der jüdischen Poesie, vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit. gr. 8. Preis 1 Thlr. 8 gr.**

Der Verfasser hat in diesem Werke die nachbiblische, jüdische Nationalpoësie mit ihren grossen Literaturmassen, einen bis jetzt vernachlässigten und fast unbekannten Stoff, zum Gegenstand der Geschichtschreibung, der Charakteristik und der Kritik gemacht, und mit der genauesten Wissenschaftlichkeit eine schöngestaltete, der Neuzeit würdige Darstellung zu verbinden gestrebt.

Leipzig, im Mai 1836.

Karl Tauchnitz.

---

dritten Bändchen die Religion der Kirche unserer Zeit vorlegen zu müssen. Denn daß die Religionslehre, die von unseren Lehrern vorgetragen wird, nicht ganz dieselbe, wie jene beiden sei, davon, meint der Verfasser, sei wohl jeder überzeugt. Er will aber hier zeigen, wie die Religion der Kirche mit der biblischen, der sie doch in allem Wesentlichen gleicht, auch in minder wesentlichen Punkten zu vereinigen sei.

---



---

# Wohlfeiles historisches Nationalwerk.

# K. F. Becker's Weltgeschichte.

## Siebente Ausgabe,

### neu bearbeitet von J. W. Löbell;

mit den Fortsetzungen
von

### J. G. Woltmann und K. A. Menzel.

**14 Theile groß Octav,**

welche in 28 Lieferungen, jede zu dem Preise von $\frac{1}{3}$ Thlr. (10 Sgr. oder 30 Xr. C. M.), geheftet ausgegeben werden.

Mit Königl. Würtembergisch. Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

---

Die Herausgeber und Bearbeiter der Becker'schen Weltgeschichte kündigen hiermit dem deutschen Publicum die Erscheinung der siebenten, bis auf die neueste Zeit fortgeführten, Ausgabe dieses Werkes an.

Wie sie sich in den bisher erschienenen Ausgaben bemüht haben, der von Becker vorgezeichneten Spur zu folgen, wie sie es an Mühe und Fleiß nicht haben fehlen lassen, zu verbessern und zu ergänzen, wo es der Verbesserung und Ergänzung bedurfte, aber darum von dem ursprünglichen, eigenthümlichen Gedanken Becker's nicht abgewichen sind; so halten sie auch jetzt an dieser Richtschnur fest.

Es war das Bestreben Becker's, das Leben, die Wärme, den Reiz, welche ausführliche Schilderungen einzelner hervorragender Gestalten und Begebenheiten gewähren, und die daher sonst nur der Antheil specieller Darstellungen zu seyn pflegen, auch der allgemeinen Geschichte möglichst zu bewahren. Zu diesem Zwecke führte er das minder Wichtige in gedrängten Umrissen an dem Leser vorüber, das ächte historische Leben aber, die fruchtbringenden, erfolgreichen Momente in der Geschichte der Culturvölker stellte er mit ausführendem Pinsel dar; bei den Thaten und Schicksalen von Männern, in welchen sich der Geist eines Zeitalters, große Bestrebungen und Tugenden vorzüglich repräsentiren, ließ er auch die biographische Form eintreten. Und das Publicum urtheilte, daß es ihm in vorzüglichem Grade gelungen sey, den Ernst der Belehrung mit dem Reize, dem Gefälligen historischer Ausmalung zu verbinden und zu verschmelzen.

Von diesem Grundsatze Becker's abzugehen, finden die Herausgeber keinen Grund, nicht nur weil die Ausführung desselben dem Werke seit einem vollen Menschenalter zahlreiche und wohlwollende Freunde erworben hat, sondern auch weil sie ihn als einen höchst fruchtbringenden und ersprießlichen anerkennen.

Es giebt allerdings eine andere Methode, die allgemeine Geschichte darzustellen, nach welcher irgend ein Lieblingsgedanke des Schriftstellers an die Spitze gestellt, und als Maßstab für alle Zeiten und Völker gebraucht wird. Lob oder Tadel sind bereit, je nachdem Menschen und Thaten sich dieser allgemeinen Richtschnur nähern oder von ihr entfernen. Die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Gestalten, welche den großen, wunderbaren Reiz bildet, durch welchen die Geschichte anzieht und fesselt, wird einem solchen Gedanken aufgeopfert. Die großen Männer der Vorzeit werden ihrer Eigenthümlichkeit entkleidet, und treten so wenig in der lebendigen Fülle ihrer Persönlichkeit hervor, daß sie vielmehr wie hohle Larven erscheinen, hinter welchen nichts steckt als jener allgemeine Grundsatz. Die Unterschiede zwischen Zeiten und Individuen hören auf, in trauriger Einförmigkeit stehen die Helden der Geschichte da, nicht was und wie sie in Wahrheit gewesen, wird beach-

tet, sondern in wie fern sie jene Lieblingsidee des Schriftstellers entweder gefördert haben, oder ihr entgegen getreten sind. Und dies ist zuletzt Alles, was man von ihnen erfährt.

Wer die Darstellung der wahrhaft leitenden, das Ganze der Weltbegebenheiten durchdringenden Ideen in ihrer Allgemeinheit sucht, wird sich an die Philosophie der Geschichte wenden, wer das Fachwerk und Gerüst mit dem erforderlichen gelehrten Apparat will, an den compendiarischen Lehrbegriff. Weder das eine noch das andere gehört in ein Werk unseres Zweckes. Wir wollen aber auch nicht eine Art von Mitteldingzwischen beiden geben, welches, was ihm in der erstern Beziehung an Tiefe, in der zweiten an Gründlichkeit mangelt, durch Phrasen und Rhetorik ergänzen und bedecken will.

Ein Werk wie dieses hat in unsern Tagen nach einem ganz andern Ziele zu streben. Indem die Wissenschaft sich über weitere und immer weitere Kreise Lernender verbreiten und ihren Bedürfnissen anpassen soll, würde sie verflachen, wenn das Leben nicht berechtigt wäre, außer allgemeinen Resultaten auch geistige Befruchtung und Erquickung zu verlangen. Diese aber, wie könnte die Geschichte sie gewähren, ohne von der ursprünglichen Anschauung der Begebenheiten dem Leser wenigstens Einiges mitzutheilen?

Die Geschichte der Vergangenheit soll die Lehrerin der Gegenwart seyn, aber sie soll in anderer Weise lehren, wie ein allgemeiner Grundsatz, weil man sonst ihrer nicht bedürfte. Der Darsteller muß also mehr geben als ein Bild des Eindrucks, den die Vergangenheit auf seinen Geist und die besondere Stimmung desselben gemacht. Er muß seine Leser zu dem lebendigen Quell selbst hinführen, und sie daraus schöpfen und trinken lassen. Dann ist das Urtheil, welches sie fällen, ihr eignes, und hat die Kraft und das Leben des selbsterschaffnen. Von der geistigen Unmündigkeit, die sich nur das anzueignen vermag, was Andere ihr vorgedacht haben, werden sie zu einem Standpunct geführt, wo sie sich aus dem Marke der Geschichte mit wahrer geistiger Freiheit selbst die Nahrung zu bereiten lernen.

Eine allgemeine Geschichte, welche auf verhältnißmäßig beschränktem Raume dieses Ziel zu erreichen strebt, wird demnach Beides enthalten müssen: historische Umrisse und historische Gemälde, zweckmäßig mit einander verbunden und in einander geleitet. Dann kann die Darstellung ein Abbild der Geschichte selbst werden. Verstand, Einbildungskraft, Gemüth machen ihre Rechte geltend, und ihre Forderungen werden befriedigt. Wie auch in der Mitte des Weltlaufs selbst der Beobachter, der nicht vom Beruf oder besondern Neigungen geleitet wird, bei den langsam fortfließenden Erscheinungen der Zeit sich mit einer allgemeinen Kunde begnügt, wo aber ein rascherer Schwung eintritt, ein merkwürdiges Individuum eingreift und wirkt, mit erhöhter Theilnahme das Einzelne erkundet. Auch wird eine nach diesen Grundsätzen gearbeitete Darstellung der Jugend wie dem Alter, nach der Verschiedenheit der Neigungen und Bedürfnisse, Passendes darzubieten im Stande seyn. Darum hat sich auch die Beckersche Weltgeschichte unter Leuten sehr verschiedener Bildungsstufen Freunde zu erwerben vermocht, besonders auch solche, welche die Vortheile des jugendlichen und des gereiften Standpunctes erwägend, in einem Ueberblick über das Ganze die Früchte beider genießen möchten.

Auch dürfen wir das Bestreben, dem Allgemeinen möglichst eine besondere Grundlage zu geben, wohl ein ächt populäres nennen, und darum auch ein in diesem Sinne behandeltes historisches Werk als ein solches bezeichnen. Es soll dem weiten Leserkreise, für den es berechnet ist, verständlich und klar seyn, und den Leser doch zugleich von seinem Standpunct auf einen höhern erheben, auf dem er immer mehr begreifen lernt was in der Geschichte Großes und Hohes liegt, und wie es

Jeden, der es mit unbefangenem Ernste betrachten und ergreifen will, hinausführen muß über die gemeine und oberflächliche Ansicht der Weltverhältnisse.

Eine andere unabweisbare Forderung der Zeit an ein populäres Geschichtswerk in diesem Sinne des Worts ist, den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschungen stets auf dem Fuße zu folgen. Die Wissenschaft der Geschichte schreitet gegenwärtig so rasch fort, Untersuchungen, Darstellungen, welche einen oder den andern Gegenstand in einem neuen Lichte zeigen, folgen so schnell auf einander, daß ein unverändert bleibendes Werk nach zehn oder funfzehn Jahren schon antiquirt erscheint. Auch dies mal sind daher die Herausgeber bemüht gewesen, dieser Weltgeschichte Ergebnisse solcher Untersuchungen zu Gute kommen zu lassen. Schon eine flüchtige Vergleichung wird die Ueberzeugung gewähren, daß fast kein Abschnitt ohne Verbesserungen und Ergänzungen geblieben ist; und daß die neuesten Schriften nicht bloß im Allgemeinen citirt, sondern auch im Einzelnen benutzt sind.

Die Herausgeber zweifeln nicht, daß auch dies mal ein zahlreicher Kreis von Wiß- und Erinnerungsbegierigen sich um sie versammeln wird. Der Beifall desselben, den sie zu ärndten hoffen, wird der schönste Lohn für die von ihnen aufgewandte Mühe seyn.

---

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1836 viertes Heft.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1836.

# Abhandlungen.

## 1.

# Die urchristliche Unsterblichkeitslehre.

Von dem
Repetenten Weizel in Tübingen.
(Fortsetzung.)

Sehen wir aber nun auch, ob in den Briefen der Apostel sich derselbe eschatologische Grundbegriff wiederfinde, und wie sich dessen innere Consequenzen weiter zum Bewußtseyn und zum Ausdruck herausgebildet haben, wie sie bald mehr angedeutet, mehr negativ als positiv ausgedrückt, bald in eine bewußte und positive Bestimmung gefaßt und als neues Moment vorgetragen worden sind. Daß in dem christlichen Bewußtseyn der Apostel der Glaube an eine solche Centralzeit der letzten Dinge, als wesentliche Thatsache, enthalten war, erhellt aus ihrer durchgängigen Bezugnahme auf den Tag der Parusie, sobald sie von dem höchsten Gute des Christen, oder von der Bestrafung des Unglaubens reden. Aber gerade der Umstand, daß die Lehre von dem Weltende hier nicht aus der bloßen geschichtlichen Erinnerung, so wie sie in der Profetie des Herrn vorgetragen worden war, wiedergegeben ist, sondern so wie sie in dem, obwohl von Christo durchdrungenen, doch auch frei und selbstständig entwickelten christli-

chen Bewußtseyn, in welchem die einzelnen Lehrstücke zu einem lebendigen Ganzen verbunden sind, vorkommt, läßt eine Differenz in der Darstellungsweise zwischen den Evangelienberichten und zwischen den apostolischen Briefen erwarten. Schon darin werden beide differiren, daß die Lehre hier nicht mehr vereinzelt vorkommt, wie dort als Profetie, sondern daß sie in einen dogmatischen Nexus gesetzt seyn wird. Denn nicht nur hängt sie mit dem Erlösungsbegriffe genau zusammen, und gehört wesentlich zum Inhalte des Heils, sondern auch für die Sittenlehre bot sie leicht einen Anknüpfungspunct dar, und wir sehen sie der christlichen Tugend, der Hoffnung, der Liebe und dem Glauben zur Seite, wesentlich auf sie bezogen und gegründet. Aber auch in der Gestaltung der Lehre an und für sich läßt sich erwarten, daß eine Differenz zwischen beiden hervortreten werde. Nothwendig mußte das Fortschreiten des christlichen Geistes in der Aneignung der christlichen Wahrheit, die Stellung, welche die Person Christi jetzt in dem Glauben erhielt, die Zeitverhältnisse der Gemeinden, deren Bedrängniß und das Bedürfniß, sie in den Verfolgungen zur Ausdauer zu stärken, die Folge haben, daß über die ersten Elemente hinausgegangen, das Allgemeine, als bekannt, vorausgesetzt, dagegen die besonderen Consequenzen entwickelt und dargestellt, einzelne Puncte vorangestellt wurden, andere in den Hintergrund traten, das Ganze von einer besonderen Seite, aus anderem Gesichtspuncte betrachtet, das Einzelne mit der christlichen Erfahrung in Verbindung gesetzt, als in derselben wurzelnd erkannt und so von einer neuen Gewißheit aus festgehalten wurde. Aber indem die eine Seite besonders hervorgehoben wird, ist damit die andere keineswegs negirt, und wenn sie nur nicht positiv verworfen wird, sondern irgendwie dazwischen hinein erwähnt ist, so ist kein Recht da, die Grundvorstellung als verändert, oder theilweise aufgehoben anzusehen, sondern sie kann als die im Wesentlichen ganz die-

selbige nur nach Bedürfniß von einer besonderen Seite aus dargestellte mit aller Befugniß betrachtet werden. Da die Lehre hier zerstreut in den Briefen vorkommt, ganz beherrscht von dem speciellen Zweck eines jeden, dem Gemüthszustande, dessen Ausfluß er ist, dem Anlasse, der ihn hat entstehen lassen, wie sie in dem auch durch zufällige Umstände bestimmten Gedankenfluß eines jeden sich einmischte, nach Gesetzen der Seelenlehre, so müssen alle die zerstreuten Winke gesammelt und zu einem Gesammtbilde vereinigt werden, dessen Grundcharakter sofort ermittelt und der Zusammenhang seiner einzelnen Momente geprüft werden kann. Dabei können wir es nicht für nothwendig halten, weder die einzelnen Apostel zu trennen und ihre Lehre abgesondert abzuhandeln, bei der, wie sich leicht ergibt, wesentlichen Gleichheit in den Grundzügen, und ebenso wenig in den paulinischen Briefen selbst einen Fortschritt der Ueberzeugung von roheren Vorstellungen über die letzten Dinge zu geistigeren anerkennen, und demgemäß eine Trennung der in seinen früheren Briefen enthaltenen Lehransicht von der in den späteren vorgetragenen für nothwendig halten [a]), da hier nicht nur Frühestes und Spätestes den gleichen Lehrtypus zeigt, wie die Thessalonicher und die Pastoralbriefe, sondern zwischen beiden auch die Korintherbriefe und der Römerbrief, wie der Philipperbrief den gleichen Grundbegriff darbieten und zu der Ansicht Grund geben, es sey nicht aus einer Aenderung der Ueberzeugung abzuleiten, wenn in einigen der späteren Briefe der jüngste Tag fast nirgends vorkomme, sondern aus der Veranlassung der Briefe, welcher gemäß ihn bei deren Abfassung ganz andere und dieser Lehre ferner liegende Gegenstände beschäftigt haben [b]). In den apostolischen Briefen finden wir, wie in den Evangelien, eine

a) Vgl. Usteri Paul. Lehrbegr. S. 8.
b) Vgl. Neander apostol. K. II. S. 446 f.

Art von Centralzeit für die letzten Dinge, deren Name uns schon darauf hinweisen muß, daß in beiden die Grundidee ganz dieselbe sey. Ueberall, wo hier die Unfrommen von ihrem Thun durch die stärksten Androhungen abgeschreckt werden, oder den Christen die Krone der Gerechtigkeit verheißen wird, da sind beide auf einen künftigen Tag, den die apost. Briefe als bekannt voraussetzen, ἡμέρα ἐκείνη 1 Tim. 1, 12. 1. Theſſ. 1, 10., auf eine gewisse abgegrenzte zukünftige Zeit hingewiesen, die schon vorläufig als identisch mit der ἐσχάτη ἡμέρα des johanneischen Evangeliums und mit der παρουσία des ersten johann. Briefes, der, wie oben entwickelt wurde, ganz den synoptischen Grundbegriff enthält, angesehen werden kann, wenn wir sie doch in den übrigen apostolischen Briefen als ἡμέρα κυρίου, ἡμέρα Χριστοῦ 1 Thessal. 5, 2. vgl. 4, 15 f. und 1 Petr. 1, 7. vgl. V. 6., als καιρὸς ἔσχατος, ἐν ᾧ ἡ σωτηρία μέλλει ἀποκαλυφθῆναι, wiederfinden. Ueberall wird in diesen Briefen die Ermahnung, die Verheißung, die Drohung an jene Zeit geknüpft, überall erscheint sie als der Zielpunct, bis zu welchem hin man Glauben und Ausdauer bewahren müsse, und diese vielfache paränetische Anwendung zeigt ihre hohe Bedeutsamkeit. Wird den Unglaubigen Gottes Zorn verkündigt, sollen sie zu eiliger Bekehrung angetrieben werden, so predigt ihnen Paulus in Athen Apg. 17, 31. von einem göttlich festgesetzten Tage, an welchem Gott in Christo die Welt richten werde, und der Römerbrief hält ihnen vor, daß sie sich durch ihr unbußfertiges Herz Gottes Zorn bereiten ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας 2, 5. Werden die Christen ermahnt, die Sünde zu meiden, so wird als Grund beigefügt, daß sie ἐν παρουσίᾳ Χριστοῦ nicht zu Schanden werden 1 Joh. 2, 28., werden sie aufgefordert zu freudiger Uebernahme der ihnen von Gott geordneten Leiden, zum festen Beharren im Glauben, so ist der Grund, damit sie ἐν ἀποκαλύψει δόξης Χριστοῦ bewährt erfunden werden

mögen. 1 Petr. 4, 13. 1, 7. Werden sie erinnert, wachsam zu seyn, so ist es, weil der Tag des Herrn komme wie ein Dieb in der Nacht 1 Thess. 5, 1 ff. Wird ihnen als Verfolgten Ruhe und den Verfolgern Strafe verkündigt, wird Gott gebeten, daß er sie immer festen Herzens erhalte, wird das Vertrauen ausgedrückt, er werde sein Werk an ihnen vollenden, so wird überall als Zeit der Strafe und der Belohnung, als Ziel, bis zu welchem sie Gott erhalten möge, als höchste Aufgabe für alle, bezeichnet jene Zeit, ἡμέρα Χριστοῦ, ἀποκαλύψεως Χριστοῦ 2 Thess. 1, 6 f. Phil. 1, 7. 10. 1 Thess. 3, 13 a). Es bedarf hierbei keines Beweises, daß mit dieser ἀποκάλυψις Χριστοῦ, dieser ἡμέρα κρίσεως, παρουσία, diesem καιρὸς ἔσχατος, dieser ἐπιφάνεια Χριστοῦ überall nur ein und derselbe bedeutungsvolle Zeitraum gemeint sey, in welchen eine Vergeltung und Entscheidung ganz anderer Art fällt als diejenige, welche innerhalb dieses Lebens durch irdisches Geschick sich vollzieht, in welchem Acte Gottes und Christi vorgehen, die auf jene Entscheidung unmittelbar sich beziehen, in welchem mit der feierlichen Erscheinung des Herrn zugleich die κρίσις und ἀπολύτρωσις b), die ἀνάστασις der gestorbenen Glaubigen, nach 1 Kor. 15, 23. und die Verwandlung der Lebendigen zusammenfällt. Und hieran läßt sich nun leicht die Identität dieses Zeitraums — oder Tags — mit der ἡμέρα ἐκείνη bei Matth. 11, 22. vgl. Luk. 10, 12. oder mit der συντέλεια αἰῶνος, in welcher Gott

---

a) Schon nach dem Bisherigen müssen wir die von Usteri im P. L. S. 8. und 360. ausgesprochene fortschreitende Veränderung des Ap. Paulus in seinen Vorstellungen über die letzten Dinge für ungegründet halten, wie dieß aus dem Nachfolgenden unwidersprechlich sich ergibt, und theilen den von Neander Pflzg. II. S. 446 f. geltend gemachten Grund dagegen. vgl. Billroth Comment. z. Korinthrbf. S. 296 f.

b) Man vergl. Br. Jacobi 5, 7—11. bes. V. 8. u. 9.

richtet und sein Reich verwirklicht, erkennen, wie denn diese Identität beider Zeiten auch aus der Gleichheit der angegebenen Vorzeichen erhellt. Denn es sollen dieser paulin. und apostolischen ἡμέρα ἐκείνη vorangehen, wie wir oben aus 1 Joh. gesehen haben, ψευδόχριστοι πολλοί, falsche Propheten, eine furchtbare Entwickelung des bösen Princips überhaupt. 2 Theß. 2, 3—8. wird das fortwährende Ausbleiben der Paruſie daraus begriffen, daß was nach göttlich geoffenbartem Rathschlusse derselben vorhergehen müsse, noch nicht eingetreten sey, nämlich das Aufkommen der ἀποστασία, nach welchem erst der Antichrist, das Centrum des Widerstands, erscheinen könne. Das Erstere gehört nur der dem τέλος vorangehenden Zeit, der synoptischen Zeit der großen θλίψις an, das Letztere schon dem τέλος selbst; denn wohl gleich nach seinem Auftreten soll der Antichrist durch die Erscheinung Christi überwunden werden; für eine blos gewöhnliche Offenbarung der Sünde schien das außerordentliche Factum der Parusie zu viel Kraftaufwand, man dachte sie also veranlaßt durch eine unmittelbar vorhergehende außerordentliche Erscheinung der Macht des Bösen, und so war in dem Auftreten und der Person des ἄνομος, ἀντικείμενος der unmittelbare Grund für die Eintrittszeit der Parusie selbst, den diese in den nächst vorangehenden Zuständen hat, gefunden a). Daß nun noch nicht einmal die ἀποστασία sich vollkommen entwickelt hat, geschweige der ἄνομος, dieß ist nach der Stelle das Hinderniß, das den Eintritt der Parusie verzögert, τὸ κατέχον. V. 6. Diese Stelle, wie die von Usteri weiter a. a. O. S. 349. beigebrachten vielen Stellen b) über die Vorzeichen der apostolischen ἡμέρα

---

a) Vgl. 1 Theß. 5, 1 ff. ὡς κλέπτης V. 8. vgl. Usteri S. 355. P. L.

b) Als Gegenbild des erscheinenden Christus wurde dieser dem Acte der Parusie vorangehende unmittelbare Grund desselben, diese Macht des Bösen, persönlich gedacht, ὁ ἄνομος.

ἐκείνη zeigt deutlich die Identität derselben mit der synoptischen, deren Vorzeichen Matth. 24. auf die gleiche Weise angegeben sind. Somit für's Erste dieselbe Annahme einer Zeit, in welcher mit der Wiederkunft Christi die Errichtung des göttlichen Reiches und die Bestrafung der Bösen eintritt, und welche durch eine außerordentliche Erscheinung des Bösen auf Erden eingeleitet werde, wie bei den Synoptikern, und zu Grund liegt hier wie dort der allgemeine Gedanke von einer Ausgleichung des Diesseits durch ein Jenseits, nur daß an jener Ausgleichung mehr die Belohnung und Bestrafung hervorgehoben werden, also das Schicksal der Individuen, als die Sache des Ganzen, die Einsammlung des in dem Diesseits Entwickelten zur Errichtung des göttlichen Reichs. Wäre nun dieser Tag, auf welchen alle rücksichtlich des Gerichts und der Beseligung hingewiesen werden, für jeden sein Todestag, so würde wohl eine Entscheidung für alle, aber nicht ein allgemeiner und dabei gleichzeitiger Entscheidungsact gelehrt seyn, und die Hinweisung auf jene ἡμέρα wäre eine Hinweisung nicht auf eine gewisse Zeit des Weltganzen, sondern auf eine Zeit in dem besonderten Daseyn des Einzelnen, die zwar in jedem Daseyn eintritt und insofern allgemein ist, aber in jedem zu einer besonderen Zeit, also nicht gleichzeitig in Einem Acte für Alle. Allein die apostol. ἡμέρα ἐκείνη ist schon nach ihrer Identität mit der synoptischen als eine Zeitperiode des Weltganzen aufzufassen. Dieß liegt außerdem in ihrer Bezeichnung als ἡμέρα ἐσχάτη und ἔσχατος καιρός. Es sollte die letzte Zeit des gegenwärtigen Weltganzen überhaupt seyn, in welcher jene Acte einträten, denn diese als ἡμέρα ἐσχάτη wurde nahe gedacht und dieß so ausgedrückt, es sey schon die ὥρα ἐσχάτη da. 1 Joh. 2, 18. vgl. 2 Petr. 3, 3 u. 10. Diese ἐσχ. ὥρα, die für alle damals Lebenden auf gleiche Weise, gemeinschaftlich schon gegenwärtig seyn sollte, denn es wird kein Unterschied gemacht — kann nun doch nicht das gewöhnliche verschieden-

zeitige, nicht allen gleich nahe Ende ihrer Lebenszeit seyn, sondern man kann hier nur die letzte Zeit des Weltganzen darunter verstehen, mit der der gegenwärtige Weltzustand und Weltschauplatz abläuft. Ist ja derselbe Gedanke auch in der συντέλεια τῶν αἰώνων Hebr. 9, 26. enthalten a), welche hier der καταβολὴ κόσμου, als das Ende der Weltzeiten dem Anfange derselben entgegengesetzt wird, und die eine Vergleichung von 1, 2. als gleichbedeutend mit dem dortigen ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων leicht erkennen läßt. Eben so ist auch 1 Kor. 10, 11. davon die Rede, daß die damals Lebenden εἰς τὰ τέλη τῶν αἰώνων gefallen seyen, was nur ein anderer Ausdruck ist für das ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, und was das Bisherige wenigstens als Ansicht der apostolischen Zeit unwiderleglich bestätigt, ist, daß im zweiten petrinischen Briefe 3, 10—13. das Untergehen des bisherigen Weltschauplatzes mit dem Beginn einer neuen Welt und Weltepoche als ein Moment eben in der ἡμέρα κυρίου gesetzt wird, wornach diesem Zeitraume entschieden das zweite, ebenfalls synoptische, Merkmal zukommt, die Zeit des Weltendes, die συντέλεια αἰῶνος, zu seyn. Und hiernach ist denn nun der auch von den Aposteln gemachte Gegensatz zwischen dem αἰὼν παρὼν, ἐνεστὼς, ὁ νῦν αἰὼν und der οἰκουμένη μέλλουσα b) zu

---

a) M. vgl. Müller a. a. O. S. 784. Die Unterscheidung der συντέλεια αἰῶνος, als der letzten Weltzeit vor dem tausendjährigen Reiche, von der ἐσχάτη ἡμ. als einer auf das tausendjährige Reich folgenden letzten Weltentscheidung (vgl. Stud. der ev. G. I, 2. S. 239. Süskind Mag. Stck. X. S. 112 ff. und S. 124 f. Bertholdt Chrstol. §. 11. und 430.) liegt nicht in dieser Stelle, (ἐπὶ drückt die Nähe aus) und ist überhaupt dem N. T. anderswoher aufgedrungen, dem συντέλ. αἰ. und ἐσχ. ἡ. vielmehr vollkommen zusammenfällt.

b) αἰὼν ἐνεστὼς Gal. 1, 4. ὁ νῦν αἰὼν 1 Tim. 6, 17. vgl. Hebr. 6, 5. αἰὼν μέλλων, (die Kräfte, die schon der zukünftigen Welt angehören) vgl. Usteri Paul. Lehrb. S. 344. und die οἰκουμένη

verstehen, nicht von zwei neben einander hergehenden Regionen des Daseyns, sondern von zwei auf einander folgenden, im reinen Verhältnisse des Nacheinander stehenden Weltepochen, deren jede mit der ihr entsprechenden Gestaltung dieses gegenwärtigen Weltschauplatzes zusammen als eins gedacht wird; denn unbefangen ist beiden Gestaltungen derselbe gegenwärtige Schauplatz als zu Grund liegend gedacht. Hierin liegen nun dieselben Voraussetzungen und Consequenzen, die wir schon in der synoptischen Verlegung jener Acte an's Weltende fanden, dieselbe Grundanschauung von der Stellung des Diesseits und Jenseits gegen einander und von der Bedeutung oder Bestimmung beider in ihrem Verhältnisse zu einander, und hieraus vom Weltzwecke des gesammten Daseyns überhaupt, die wir hier nicht wiederholen wollen. Mit dem Bisherigen ist nun auch die Erledigung des Diesseits als eine gleichzeitige, in jenen grandiosen Act zusammenfallende erkannt. Wenn nun schon mit allem diesem eine hohe Würde jenes Tags ausgesagt war, sofern auf ihn ein Gericht über viele, eine gleichzeitige Beseligung vieler, der Untergang der jetzigen Welt und Weltepoche und der Anfang einer neuen angekündigt wird, so erreicht diese Majestät desselben in den noch übrigen apostolischen, dem synoptischen Begriffe ganz angemessenen und seinen Momenten parallelen Bestimmungen, der absoluten Universalität jenes Welttags und Welt-

μέλλουσα Hebr. 2, 5. Das Verhältniß beider Welten und Weltepochen zu einander wird angedeutet ganz auf dieselbe Weise wie in Matth. 13., die erste Zeit der Mühe, Arbeit und Noth, das zweite Weltalter Zeit der Ruhe, des ewigen Besitzes, als κατάπαυσις, als σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ Hebr. 4, 9—10, als Weltsabbath, opp. ἡμέρα πειρασμοῦ u. s. w. Dagegen ist die spätere, clementinische, früher nur in Andeutungen vorkommende Entgegensetzung beider Welten, als stehen sie rücksichtlich des äusseren Besitzes im umgekehrten Verhältniß Clem. Hom. II, 15. 13. I, 7., hiervon ganz verschieden. Man vergl. Schneckenburger über das Evang. der Egypt. 1834. S. 14 ff.

acts, darin, daß er der erste und der letzte, der Anfang zugleich und die Vollendung aller jenseitigen Erledigung ist, ihren Gipfel, denn, dieß heben wir als das dritte Moment hervor, jener apostolische Tag ist die Zeit, in welcher sich aller Loos jenseits das erstemal und auf ewig entscheidet. Die Universalität des Gerichts ist ausgesprochen, wiewohl nur im Allgemeinen, in der Stelle Apg. 17, 31. *ἡμέρα — ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε* a), wo demnach ein gleichzeitiges Gerichtetwerden der *οἰκουμένη* gelehrt wird, wie es im Bisherigen schon liegt. Zuerst müssen nun unter *οἰκουμένη* begriffen gedacht werden alle Einwohner der Erde, ihrer ganzen geographischen Ausdehnung nach, wie dieß in dem synopt. *συναχθήσεται πάντα ἔθνη* zunächst lag, — und dabei ist kein Unterschied gemacht zwischen Guten und Bösen, sondern es sollen offenbar alle wenigstens zur Zeit des Weltendes lebenden Einwohner der *οἰκουμένη* seyn. Denn *οἰκουμένη* von einem bestimmten Theile der Erde zu verstehen, ist gegen den Wortsinn, und nirgends wird es so gebraucht, wo nicht das bestimmte Land als zusammenfallend mit der ganzen *οἰκουμένη* überhaupt angeschaut wird, auch ist es der Stelle leicht anzufühlen, daß sie nicht auf eine solche Beschränkung ausgeht. Daß aber unter der *οἰκουμένη* hier auch die gestorbenen Generationen befaßt werden können, wenn sie gleich nicht bewußt damit ausgedrückt sind, geht aus 2 Tim. 4, 1. hervor — *τοῦ κυρίου — Χριστοῦ — τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ* b) und liegt in dem in den apostolischen, besonders den paulinischen, Briefen stark hervorgehobenen Momente der *ἀνάστασις*, in welchem wir nun dieselbe vollständigere Aneignung der Aussprüche

---

a) Vgl. 1 Petr. 4, 5.
b) M. vgl. Röm. 2, 8.

Christi, das vollere Bewußtseyn der in dem Grundbegriff eingeschlossenen Folgerungen erkennen, wie sie in dem Ev. Lucä und Johannis uns begegnete. Es ist kaum mehr nöthig, hier aufmerksam darauf zu machen, daß, wenn nun die Universalität des Gerichts so allgemein ausgedrückt wurde, wie dieß auch in der Verweisung vieler vor der Zeit des Weltendes Verstorbenen auf diese Zeit und ihr Gericht lag, auch die zu ihr nöthige Auferstehung nicht minder allgemein vorgestellt worden seyn könne, und wenn also dort auch Ungerechten, die vor dem Weltende sterben, mit dem Gerichte dabei gedroht wird, die Auferstehung auf diese gleichfalls müsse bezogen worden seyn. Weiße [a]) glaubt im Sinne des N. T., die Auferstehung und das ihr folgende Gericht nur auf die Guten allgemein, auf die Bösen aber nur particulär beziehen zu müssen, so daß ein Theil derselben geradezu aufhöre zu seyn und darin seine Verdammung habe, ein anderer Theil der Bösen aber allerdings „in jener Weltzeit in eine neue Sphäre des Geistes eintrete, aber mit Verkehrung und Verwerfung des Eintretenden." — Allein diese Trennung der Bösen rücksichtlich ihres Geschicks hat in der Schrift nirgends ein bestimmtes Zeugniß für sich, vielmehr wird allen dasselbe Geschick, ewiges Verderben, unbefangen angedroht; zudem steht ein particulärer Umfang von Gericht und Auferstehung mit der Natur des Grundbegriffs, wie aus dem Bisherigen sich ergibt, so im Widerspruch [b]), daß, wenn in den Evangelien oder apostol. Briefen entschiedene Aussprüche für denselben sich fänden, man es nicht würde umgehen können, eine veränderte Grundanschauung in denselben vorauszusetzen. Hier ist nun der Ort auf alle die

---

a) In „der philos. Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums." Dresden 1834. S. 29—33.

b) Vgl. Müller Stud. und Krit. 1835. 3. Heft, S. 752 f.

scheinbar einer und derselben Betrachtungsweise angehörigen, zum Theil sehr scheinbaren, Stellen eingegangen, welche die Auferstehung auf die Gerechten, und eben dadurch auch das mit ihr unmittelbar verbundene Weltgericht auf diesen Theil der Menschheit beschränken zu wollen scheinen, so daß damit die ἀνάστασις κρίσεως aufgehoben wäre und für die Bösen entweder eine gänzliche Vernichtung unmittelbar nach dem Tode, oder ein beständiges Festgehaltenwerden im Hades, welches letztere für die Anschauung des N. T. sich mehr empfiehlt, statuirt werden müßte. Daß damit die Lehre vom Gerichte Mtth. 25., die wir bisher bestätigt fanden, negirt wäre, leuchtet von selbst ein. Historischer Weise nun dürfen wir freilich nicht voraussetzen, daß in dem Ganzen dieses N. T. Lehrtypus kein Widerspruch enthalten sey, da ja ein solcher, wenn ihn nun einmal entschiedene Stellen lehrten, damals der Reflexion noch könnte entgangen seyn, indeß er später in's Bewußtseyn trat; allein da hier der Widerspruch so sehr auf der Hand liegen würde, so ist es schon zum voraus nicht leicht zu glauben, daß er hier wirklich gelehrt sey. Und dieß bestätigt sich durch genaues Eingehen und psychologische Untersuchung der betreffenden Aussprüche. Rückert a) nimmt, wie über den Urheber der Auferstehung, so über den Umfang derselben eine Lehrverschiedenheit im N. T., und selbst im paulinischen Bewußtseyn an und für sich, an. Seine Beweisstellen, denen noch einige gleichlautende beigegeben werden können, sind theils solche, die die ἀνάστασις τῶν ἀδίκων nur unerwähnt lassen, wo eine solche Erwähnung erwartet werden zu können schien, theis solche, die nach der Natur der ih-

a) Christl. Philos. Bd. II. S. 429 f. man vergl. die Aussprüche, auf welche sich Weiße a. a. O. Müller Stud. und Krit. Jahrg. 1835. 3. S. 747. Wegscheider Institut. S. 628. Bertholdt Christol. S. 9 ff. berufen.

nen zu Grund liegenden Vorstellung die Auferstehung der Ungerechten geradezu auszuschließen scheinen; sie sind aber alle aus den späteren Schriften des N. T., aus den paulinischen Briefen, aus dem paulinisirenden Lukas Ev. und aus dem johanneischen, welche sämmtlich aus der gleichen Entwickelungsstufe des christlichen Geistes hervorgingen, genommen und werden daher, als aus dem gleichen erst hier verständlichen Erklärungsgrunde zu begreifende Aussprüche, am passendsten zusammengestellt und mit einem Male erledigt, weswegen wir schon früher den Leser hierher gewiesen haben. Zu der ersteren Classe von Aussprüchen sind gezogen worden Luk. 14, 14. 1 Thess. 4, 16. Diese lösen sich am einfachsten gleich aus dem Zusammenhange. Von Luk. 14. ist schon oben bemerkt worden, daß die Wahl eines Ausdrucks, der Gerechte und Ungerechte umfaßt hätte, wenigstens nicht durchaus nothwendig gewesen sey a). 1. Thessal. 4, 16. aber ist der Zweck der Stelle nicht ein allgemein belehrender, sondern der, die bekümmerten Gemüther in der Gemeinde über das Geschick ihrer in Christo gestorbenen Brüder zu trösten. Somit ist hier keineswegs eine Exposition des gesammten Hergangs am jüngsten Tage zu erwarten, unter welchem auch die Auferstehung der Ungerechten — wenigstens als Auferstehung der Todten überhaupt hätte erwähnt werden müssen, sondern nur die Erwähnung derjenigen Acte desselben, die sich auf die Frommen beziehen, das andere wird vielmehr als unnütz und

a) Ueber 1 Kor. 15, 42—49. vergl. m. Müller a. a. O. S. 749; und S. 751. „nach allem sey die Absicht des Apostels in 1 Kor. 15. nicht die, eine vollständige Belehrung über die Auferstehung nach allen ihren Momenten mitzutheilen, sondern nur seine und aller wahren Christen Hoffnung zu begründen und deren Object näher zu bestimmen." Doch scheint mir diese Stelle noch überdieß nicht sowohl für den Umfang der Auferstehung als für die Unterscheidung eines ersten und zweiten Acts wichtig zu seyn und daher weniger hierher als an einen späteren Ort zu gehören.

störend durch den Zweck der Stelle ausgeschlossen. Zu der zweiten Klasse von Stellen gehören einerseits Luk. 20, 35.a) vgl. Joh. 6, 40. 44. 54. b), andererseits Röm. 8, 11. c) Wenn Christus in der ersten Stelle von solchen spricht, welche des künftigen Daseyns, der Auferstehung gewürdigt werden, (οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν,) auf welche sie sodann V. 36. nicht mehr sterben können — so scheinen also die Bösen, als alles Verdienstes und Wohlgefallens vor Gott ermangelnd, nicht unter die zu gehören, denen die Auferstehung bestimmt ist; wenn er in den johanneischen Stellen seinen Glaubigen verkündigt, daß er sie auferwecken werde, daß sie das ewige Leben haben, so scheint dieses als Object einer besonderen Verheißung angesehen werden und nur den Glaubigen gelten zu müssen. Wenn in der letzten Stelle Paulus die Auferstehung an das Einwohnen des göttlichen Geistes im Menschen knüpft, und dieses als den Grund derselben darstellt, so scheinen also die Bösen, weil ihnen dieser Geist nicht einwohnt, nicht auferstehen zu können. Die johanneischen Stellen nun unterliegen geringerer Schwierigkeit, sofern in ihnen nur auf die Verheißung der ζωὴ αἰώνιος gesehen wird; denn unter dieser wird mit Recht nicht blos künftige Fortdauer an sich, sondern ein Fortleben im eminenten Sinne, Seligkeit, wie eine sittlich-religiöse Lebendigkeit zusammen verstanden d); allein wenn nun der in den

a) Weiße, a. a. O. hat solche Stellen im Auge. Rückert chr. Ph. II. S. 430.

b) Rückert, a. a. O. S. 429. Müller, a. a. O. S. 747.

c) Rückert, a. a. O. S. 429. Comment. z. Römerbrief S. 347. S. Müller Stud. u. Kr. a. a. O. S. 749.

d) S. Müller a. a. O. S. 746. doch ist der Gegensatz der ζωὴ αἰώνιος nicht bloß κρίσις, κόλασις αἰώνιος, was allerdings nicht geeignet ist, eine Vernichtung auszudrücken, sondern auch ἀπώλεια und θάνατος, was doch wieder mehr das Aufhören des Lebens überhaupt enthält, und dieß erklärt sich auch leicht daraus, daß das unselige Leben der Ungerechten gedacht wurde als den Charakter der wahren Lebendigkeit überhaupt verlierend, als ein Scheinleben.

angef. Stellen hinzugefügte Beisatz καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ ἐν τ. ἐσχ. ἡμέρᾳ doch wieder den Begriff der ἀνάστασις an sich hervorhebt, so kehrt einige Schwierigkeit zurück, — denn es scheint nun das, was den Glaubigen dort verheißen wird, also mit dem Unglauben nicht verbunden gedacht worden seyn kann, nicht sowohl die Seligkeit, als die Auferstehung überhaupt zu seyn; und diese Schwierigkeit steigt in den Stellen aus Paulus und Lukas; denn ἀνάστασις dort im eminenten Sinn = ἀνάστασις ζωῆς zu nehmen[a]), ist doch gewaltsam und auch in ζωοποιήσει τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν Röm. 8, 11. das ζωοποιεῖν prägnant zu fassen im Gegensatze zu ἐγείρειν, = ἐγείρειν εἰς ζωὴν — legt in die Worte etwas hinein, was nicht in ihnen liegt, und dem Zusammenhange nach nicht in die Stelle gelegt zu werden braucht, wenn es gleich mit den Verheißungen des Christenthums sich wohl verträgt, daß dem Glaubigen nicht nur die Auferstehung überhaupt zugesagt werde, sondern auch das selige Leben nach derselben. Auch läßt in der Stelle des Lukas der Zusatz τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν, den Begriff des Gelangens in diese zweite Weltepoche überhaupt hervortreten, und scheint also, da hier doch von einem Vorzuge die Rede ist, die Unglaubigen aus dieser Epoche auszuschließen. Und dadurch wird nun auch der Terminus ἀνάστασις τῶν δικαίων, bei Luk. 14, wo doch auch ἀνάστασις νεκρῶν überhaupt gesetzt seyn könnte, bedeutsamer, zumal wenn sie noch durch Vergleichung jüdischer Zeitvorstellungen von einer particulären Auferstehung, bloß der Frommen, scheinbar gemacht werden kann[b]). Hiernach kann uns auch der, schon sprachlich nicht vollkommen begründete, Ausweg Olshausen's[c]) nicht genü-

a) Müller S. 747 ff.
b) S. Rückert Christl. Philos. II. S. 428. Süskind im Magazin Stück X. S. 105 f.
c) Bibl. Commentar über sämmtl. Schr. des N. T. I. S. 813.

gen, welcher die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν in Luk. 20. gewissermaßen auch prägnant nimmt, = die Auferstehung der Gerechten, eine Auferstehung in eminentem Sinne, der eine andere allgemeine der Todten überhaupt folgen würde, und sich dabei auf die Präposition ἐκ stützt, welche nothwendig einen Theil aus einem Ganzen, aus einer Masse bezeichne, der hier bevorzugt werde. Denn einmal ist hier durchaus kein Grund vorhanden an eine besondere Auferstehung, verschieden von der am jüngsten Tage, zu denken (man vergl. bes. die johann. Stellen), sondern der Gegensatz einer ersten und zweiten Auferstehung wird hier ohne alles Recht und ohne Noth hereingeschoben, da ja auch das ἐκ hier nicht einen Ausschnitt aus einem Ganzen, sondern das Uebergehen aus einem Zustand in den anderen bedeutet, und ein καταξιωθῆναι τῆς ἀναστ. τῶν νεκρῶν eher Christo zugeschrieben werden könnte, sofern ihm die Vollmacht dazu gegeben ist und ihm zu Lieb die Todten auferweckt werden, dagegen den Vorzug, auferweckt zu werden, nur ungeschickt ausdrücken würde a). Sonach kommen wir wieder auf den allgemeinen Auferstehungsbegriff und darauf zurück, das Auferstehendürfen überhaupt sey hier als ein Vorzug angeschaut. Diese Schwierigkeit aber löst sich nun, zum Theil durch die schon oben geltend gemachten Erklärungsgründe, vollkommen aber durch die folgenden zwei Puncte: Bei der Unsicherheit, mit welcher im A. T. die Unsterblichkeit gelehrt ist, bei der ungenügenden Weise, in welcher das Fortleben nach dem Tode vorgestellt wurde b), schien mit der in der christlichen Offenbarung eingetretenen Gewißheit der Auferstehung dem Menschen unglaublich viel gegeben. Die

---

a) Man vergl. auch, was Müller a. a. O. S. 748. gegen Olshausen bemerkt.

b) S. 2 Tim. 1, 10. ἐπιφάνεια — Χριστοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν.

Auferstehung, wenn sie gleich ein unmittelbar nach dem Tode beginnendes stetiges Fortleben im eigentlichen Sinne nicht ist, wurde doch mit Begeisterung ergriffen und, zumal, da sie nun mit Bezug auf die Glaubigen weiter so ausgebildet worden war, daß sie eine Art von Seligkeit schon in sich trug, für ein ausgezeichnetes göttliches Gnadengeschenk geachtet, für etwas so Großes und Wundervolles, daß es nur durch einen Act der göttlichen Allmacht bewirkt werden könne; der Geist suchte sich des unglaublichen Besitzes zu versichern, fragte nach einer inneren Gewähr für denselben und fand sie in sich selbst [a]). Wurde nun jenes von dem Glaubigen stark ausgedrückt, daß die Auferstehung ein so unglaubliches Gnadengeschenk sey, das ihm Gott verliehen habe, so stellte sich der Ausdruck, auch wenn damit nur das gerühmt werden sollte, was der Glaubige in seinem Besitze wußte, — wobei er übrigens keinen Anlaß hatte, an eine andere *ἀνάστασις* als die mit der Seligkeit verbundene zu denken, — nicht aber etwas angegeben, was dem Unglaubigen abgehe, leicht so, daß der Schein entstand, sie solle den Bösen abgesprochen werden, weil sie eines solchen Geschenkes nicht werth seyen. Hob aber der Glaubige in der anderen Beziehung die innere Bürgschaft hervor, die er in sich fand für seine Auferstehung, — diese wieder nur unbefangen in der Beziehung auf ihn selbst als selige gedacht, — das Einwohnen des göttlichen Geistes in ihm, durch welches er sich der Unsterblichkeit werth erschien, als das Gefäß eines göttlichen Lebens, so mußte sich wieder der Ausdruck so stellen, daß er diejenigen, welche des Geistes ermangeln, von der Auferstehung auszuschließen scheinen konnte, wenn er sie gleich nicht davon ausschließen wollte, ja wenn gleich, sobald die Auferstehung nicht bloß an sich in Bezug auf die Ge-

---

a) Vgl. Eph. 1, 14. *πνεῦμα τῆς εὐαγγελίας, ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν* ꝛc.

rechten, oder die Beseligung, sondern in ihrem Zusammenhange mit dem Gerichte, nach seinen beiden Seiten gedacht wurde, die Auferstehung aller, auch der Bösen, behauptet werden mußte. So erklärt sich nun auch Röm. 8, 11. vollkommen, wo das διὰ τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα nicht die wirkende Ursache, sondern die Endursache, den Grund, bezeichnet, um dessen willen wir auferweckt werden sollen[a]), und was Rückert zu der Stelle beifügt, daß eine ewige Vernichtung der Unglaubigen dem Verhältnisse ganz entsprechen würde, das der Apostel zwischen der Sünde und dem Tode setze, hat theils nicht den Werth einer unabwendbaren Consequenz, theils beruht es auf einem Begriffe von θάνατος, der sich nicht durchführen läßt. Wenn nun nach dem Bisherigen jene für den partiellen Umfang der Auferstehung angeführten Stellen ohne Beweiskraft erfunden worden sind, so enthält dagegen die Stelle Apg. 24, 15. in dem Glaubensbekenntnisse des Apostels vor Felix die ausdrückliche Behauptung jener Universalität der ἀνάστασις „ἐλπίδα ἔχων — ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι νεκρῶν, δικαίων τε καὶ ἀδίκων" und damit tritt die ἀνάστασις wieder in ihren Zusammenhang mit dem Gerichte und schließt nun auch für dieses die Folge in sich, daß es sich gleicherweise auf Alle, auf Gute und Böse, Todte und Lebendige, Juden und Heiden beziehe, wie denn dieß auch allein dem Universalismus des Christenthums gemäß und ein Ausdruck für denselben ist. Ist aber dieses Beides als Grundvorstellung entschieden, so muß wohl auch der beiden Acten vorangehende Zustand der Gestorbenen, der Mittelzustand, auf alle bezogen, als universeller Zustand angesehen werden. Denn wie die Entscheidung am jüngsten Tage eine allgemeine ist, so ist sie auch die erste jenseitige, die den Einzelnen trifft, und der erste Anfang wahren Lebens nach dem Tode; in dem ganzen Intervall von

a) S. Rückert Comment. zu der Stelle S. 347.

dieser Weltzeit an — rückwärts bis zum Tode jedes Einzelnen kann eine eigentliche jenseitige Erledigung für ihn nicht Statt finden. Man pflegt die Bedeutung des jüngsten Tags so zu fassen, daß er nur eine besonders feierliche, allgemeine, vollendende Wiederholung der mit jedem vereinzelt schon unmittelbar nach seinem Tode vorgehenden Processe ist, eine Vollendung der schon vor demselben nur unvollkommener Statt findenden Gemeinschaft der selig Abgeschiedenen unter einander und mit Gott, der schon vor demselben eingetretenen Vergeltung, etwa auch durch eine mit ihm verbundene „Versetzung in einen neuen, dem Gesammtbedürfniß und der Gesammtbestimmung aller entsprechenden Wirkungskreis" a), ein neues, nur graduell verschiedenes Stadium in der Fortentwickelung des Einzelnen und des Ganzen b). Allein diese Annahme läuft der Natur des in den Evangelien, wie in den apostolischen Briefen enthaltenen Grundbegriffs und der ganzen von beiden angegebenen Bedeutung dieser Weltzeit durchaus entgegen, und spannt den Gegensatz zwischen dem jüngsten Tag und dem ihm vorangehenden Daseyn des Individuums nach seinem Tode, auf eine ungebührende Weise gegen den Sinn des N. T. ab. Der jüngste Tag ist nicht ein Tag der Entwickelung, sondern ein Tag der Erledigung,

---

a) Baumeister in Stud. der Ev. Geistl. Wirtemb. herausg. von Klaiber II, 2. S. 34.

b) Steudel Glaubenslehre S. 469. „die gehörige Vorstellung von dem Gerichte mit der vorangehenden Auferstehung, indem dieser Act als Rechtfertigung des Bestehens und Geltens der sittlichen Ordnung Gottes vor dem Bewußtseyn der gesammten Geisterwelt zu fassen ist, weist auch dem Zwischenzustande seine Bedeutung an als einem solchen, welcher jedem Einzelnen sein Einwirken in die seinem sittlichen Zustande und ebendamit auch seinem geistigen Bedürfnisse angemessene Lage zu erfahren gibt. Diese Lage, indem sie nicht anders als berichtigenden Aufschluß über den Stand des Gemüthes geben kann, wird eben damit vorbereitend für jene im Gericht hervortretende Offenbarung."

der richterlichen Entscheidung, der Erndte, also der abgebrochenen Entwickelung, und schon hierin liegt ein specifischer Gegensatz desselben gegen die erste Weltzeit nach ihren beiden Seiten, dem Leben der Menschen auf der Erde, und dem Daseyn derselben nach dem Tode in dem Orte der Gestorbenen, welche beide Regionen einander nahe (vgl. Phil. 2, 10. Matth. 11, 23.) gedacht und zur ersten Weltzeit gerechnet worden seyn müssen, da sie beide in dem Weltende und der Parusie aufhören, mag man nun den Zwischen-Zustand nach dem Tode noch mit irgend welcher Entwickelung oder ganz ohne sie als ein bloßes abstractes Daseyn vorgestellt haben. Eine specifische Entgegensezzung zwischen dieser Weltzeit und dem ihr vorangehenden Zustande der Gestorbenen findet aber auch Statt auf dem reinen Gebiete der Vergeltung selbst. Denn alle jenseitige Vergeltung und Erledigung der Entwikkelungszeit wird auch von den Aposteln in jenes Centrum der letzten Dinge verlegt, und von einer seligen Gemeinschaft mit Christus unmittelbar nach dem Tode, oder von einer jenseitigen Bestrafung, welche dem jüngsten Tage vorgreifen würde, indem sie ihm voranginge, kann demnach, sowohl von der innern Consequenz des N. T. eschatologischen Grundbegriffs, als von den einzelnen, auch den apostolischen, Stellen aus nicht die Rede seyn. Gerade in dieser scharfen Entgegensetzung gegen die vorangehende Zeit, welche diesen Weltact zum ersten und, rückwärts von ihm gerechnet, zum einzigen macht, liegt die Majestät und volle Bedeutung desselben nach der einen Seite hin, jede Abspannung jenes Gegensatzes schwächt ebendamit dieses auch von den Aposteln vorausgesetzte entscheidende Gewicht desselben a). Denn auch da, wo die

---

a) Müller Stud. a. a. O. S. 784., obwohl er den Gegensatz nicht in dieser Weise anerkennt, und nur die Vollendung der Gemeinschaft der Glaubigen besonders unter einander, zu welcher sie der Leiblichkeit und zwar einer dem Geiste durchaus adäquaten bedürfen, dem

Tendenz und der Zusammenhang der Stelle eine vollständige Angabe alles dessen erwarten läßt, was dem Menschen, oder auch nur dem Glaubigen nach dem Tode begegnet, wird immer auf jenen Tag einzig und allein verwiesen, namentlich sind zwei Stellen dieser Art vorhanden, in welchen es dem Apostel von Wichtigkeit gewesen wäre, wenn irgend eine jenseitige Erledigung, ein anfangender Vergeltungszustand zwischen die Paruſie und den Tod der Frommen, nach seiner Vorstellung hineinfiele, sie hervorzuheben, weil er so — worauf in der einen Stelle zugleich ausgegangen wird — den scheinbaren Vorzug der Glaubigen, die lebend das Gericht erreichen, vor denen, die vor demselben sterben, am schlagendsten hätte abweisen können. In der einen Stelle 1 Kor. 15, 23. soll die Rangstufe bezeichnet werden, in welcher die Glaubigen zum künftigen Leben eingehen, zuerst Christus, dann bei seiner Wiederkunft die Glaubigen: *πάντες ζωοποιηθήσονται, ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· απαρχὴ Χριστὸς, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ — εἶτα τὸ τέλος κ. τ. λ.* Nach dem Gefühle des Apostels sind nun hier offenbar die Glieder der Verklärungsreihe vollständig angegeben, so daß es drei Zeitmomente sind, in denen die Verklärung sich vollendet, und nicht zwischen das erste und zweite Glied eine Reihe vereinzelter Auferweckungen von glaubigen Todten in der Zeit zwischen der Auferstehung Christi und seiner Wiederkunft hineingedacht worden seyn können, wozu ja ohnehin kein Grund vorhanden war, da jedenfalls Christus den absoluten Anfang der Auferstehung (*ἀπαρχή*) bildet, also alle

---

Tage der allgemeinen Auferstehung ausschließlich vorbehält, die Gemeinschaft mit Gott aber auf vollkommnere Weise schon vorher eintreten läßt, erkennt doch die Wichtigkeit der Entgegensetzung an. „Ginge jeder wahre Christ unmittelbar durch den Tod zur allseitigen Vollendung seines Lebens ein, so verlöre die christliche Lehre von der am Ende der irdischen Geschichte der Kirche erfolgenden Offenbarung des Himmelreichs — durchaus allen Halt."

Gestorbenen vor seiner Geburt und Auferstehung im Grabe geblieben seyn müssen[a]). In der zweiten Stelle 1 Theff. 4, 13—18 sucht der Apostel die Gemeinde über das Geschick ihrer gestorbenen glaubigen Brüder zu beruhigen. Hätte

---

a) Alles was im N. T. auf eine Auferstehung einzelner Frommen mit jenseitigem Fortleben vor der Auferstehung Christi und unmittelbar nach ihr vor der Parusie hinweist, ist theils von der Art, daß nichts Dogmatisches sich darauf gründen läßt, theils enthält es keine Auferstehung. Die *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* Ebr. 12, 24., welche noch dazu in einer dichterischen, den Bildern der Apokalypse nicht fremden Beschreibung neben den Myriaden Engeln und dem himmlischen Jerusalem vorkommen, könnten auch von den Glaubigen im Hades gesagt werden, sobald diesen nur ein künftiges, seliges und höheres Fortleben bestimmt war. Das Fortleben der Stammväter, bes. Abrahams bei Mtth. 22, 32. setzt nicht eine vergangene Auferstehung derselben, sondern nur das voraus, daß sie einmal auferstehen werden. Luk. 16 aber gibt keine dogmatischen Gedanken. Endlich die beiden geschichtlichen Thatsachen bei Matth. 17, 1 bis 8 und 27, 52—53. können für eine Auferstehung Frommer vor der Parusie mit Fortleben in diesem Zustand im Himmel nichts beweisen. Von Moses und Elias ohnehin wird eine Auferstehung nicht angegeben, sondern dieser soll lebend in den Himmel entrückt worden seyn wie Enoch (Gen. 5, 24. 2 Kön. 2, 11), worin sich die Voraussetzung im A. T. ausdrückt, daß wer durch den Tod hindurchgehe, in einen Zustand des halben Daseyns übergehe, wie das Gefühl, ausgezeichnete Fromme dieses Schicksal nicht theilen zu lassen; und um Moses unbekanntes Grab spielt das Geheimniß und die Mythe; die ganze Verklärungsgeschichte aber setzt ihre Auferstehung nicht dogmatisch voraus, selbst wenn die Erscheinung der beiden Männer in derselben mehr ist als eine visionäre, mit dem Zwecke, seine Einheit mit denselben, d. h. mit dem durch sie, den Gesetzgeber und den größten Propheten, repräsentirten a. Bunde, und seine künftige Verklärung sinnlich vorzubilden. Das *ἀνεῴχθησαν τὰ μνημεῖα καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθη καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰςῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς* trifft wenigstens merkwürdig zusammen mit der jüdischen Idee einer Auferstehung der gerechten Israeliten zur Zeit des Messias (Süskind Mgz. a. a. Ort S. 108 f.) mit dem Zweck aus der Auferstehung Christi gleich für die Glaubigen die Folge zu ziehen, und den Tod Jesu

er nun die Frommen schon unmittelbar nach dem Tode in die Seligkeit, oder in irgend einen Zustand höheren Lebens, der Gemeinschaft mit Christus, eingehend gedacht, so ist gewiß zu erwarten, daß er nicht unterlassen haben würde, das hervorzuheben zur Beruhigung der Gemeinde, etwa in der Art: „sie sollen über das Loos dieser κεκοιμημένοι ruhig seyn, schon jetzt seyen sie in einem Zustande höheren Lebens, oder doch einer seligen Gemeinschaft mit dem Erlöser, noch weit herrlicher aber werde dieser Zustand in der künftigen Zeit des Welttages sich gestalten"; statt dessen weiß er nur das zum Trost anzuführen, daß sie überhaupt in ein höheres Leben eintreten und zwar in der Zeit der Parusie dasselbe erlangen werden; [a]) ja zum Beweise, daß er an ein wahres dieser Zeit vorangehendes Leben gar nicht gedacht, dient die noch V. 15 hinzugefügte Bestimmung ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ

---

mit einem Wunder zu vermehren, das zugleich die Rechtfertigung seiner Person durch Geistererscheinungen bei den Freunden und Feinden seiner Sache in Jerusalem bewirken konnte; nimmt man sie aber auch dogmatisch und als wirkliche Thatsache, so folgt daraus doch nur eine momentane Auferstehung, und das Ganze ist nur eine Nebenvorstellung, welche mit dem Grundbegriffe der Lehre von den letzten Dingen nicht in Zusammenhang gesetzt, sondern reflexionslos für sich vorgestellt wurde. 2 Tim. 2, 18 wird aber die Lehre τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι ausdrücklich als Irrlehre verdammt; mag dieß nun so gemeint worden seyn, es gebe nur eine sittliche ἀνάστασις oder in physischem Sinne nur ein Theil, der nämlich, welcher schon auferstanden sey, stehe auf — so konnte er z. B. die Predigt von dem Χριστὸς ἐγηγερμένος ἐκ νεκρῶν empfehlen, die auf eine physische wie auf eine allgemeine Auferstehung hinführt. Der Ausdruck ist so allgemein, daß wohl beide irrige Vorstellungen damit verworfen werden, doch möchte hierauf nicht viel Gewicht zu legen seyn.

a) Auch Neander Gesch. d. Pflanzg. II. S. 445 f. erkennt diese an, setzt aber dieser Stelle, ohne die Schwierigkeit zu lösen, nur andere entgegen, um seine Lehre von der stetigen Fortentwicklung der Gemeinschaft mit Christus exegetisch wahrscheinlich zu machen.

κυρίου, οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας." Diese Bestimmung geht unverkennbar aus dem Gefühle hervor, es müsse den vor der Parusie, besonders längere Zeit vorher, gestorbenen Frommen, welche in der ganzen Zwischenzeit im Grabe ruhend eines wahrhaften Lebens entbehrten und so gegenüber von denen im Nachtheil seyn würden, die lebend die Parusie erreichen, ein Ersatz gegeben werden. Wie nun einerseits jenes Gefühl, bei der Voraussetzung einer Gemeinschaft der Frommen mit dem Erlöser oder irgend eines wahrhaft lebendigen und irgend seligen Zustandes unmittelbar nach dem Tode, gar nicht hätte entstehen können, da ja auch ein geringer Grad jenseitiger Herrlichkeit doch gegen dieß zeitliche Leben und seine Noth bei weitem überwiegend erschien und erscheinen muß, so geht andererseits daraus, daß der Apostel nun, um jenen Nachtheil der Gestorbenen auszugleichen, nichts weiter anzuführen weiß, als daß sie bei der Parusie die ersten seyn würden, keineswegs aber daß sie schon vor derselben beseligt werden, wodurch jener ihr Nachtheil sich in einen entschiedenen Vortheil verwandelt haben würde, deutlich hervor, daß der Apostel diese Zwischenzeit, bei der erwarteten Nähe der Parusie, wenn auch nicht übersehen, doch nicht bewußt und hoch — in Rücksicht auf Seligkeit oder Unseligkeit könne angeschlagen haben, daß überhaupt an eine jenseitige Vergeltung in jener Zeit nicht gedacht worden sey. Das wahre volle Leben begann den Aposteln erst mit der Auferstehung bei der Parusie, eine Auferstehung aber vor der Parusie hätte schon nach den sonstigen neutestamentl. Begriffen an sich unwahrscheinlich seyn müssen und in größerer Ausführlichkeit wäre sie nicht durchzuführen gewesen: denn Unsterblichkeit ist als natürlicher und nothwendiger Besitz das ausschließliche Eigenthum Gottes 1 Tim. 6, 16. (θεὸς) ο μόνος ἔχων ἀθανασίαν und von ihm ist es abgeleiteter Weise auch dem Sohne gegeben worden, das Leben in sich selbst zu haben Joh. 5, 26 „ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ

ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ;" daher der Sohn die Kraft hat am jüngsten Tage, und sonst, wen und wann er will aufzuerwecken, oder die physische Möglichkeit, jene Kraft frei zu gebrauchen. Nach dieser Vorstellungsweise müssen wir voraussetzen, daß zum völligen Wiederaufleben des Menschen nach dem irdischen Tode ein Act göttlicher Allmacht, eine Art schöpferischer Thätigkeit erforderlich schien Phil. 3, 21., die nun alle auf einmal erweckend an den Act der Parusie am natürlichsten angeknüpft wurde. Auch von einer andern Seite her aber würde die Auferstehung, in weiterem Umfange durchgeführt, ohne ihre Verlegung in das Weltende haltlos erschienen seyn, da wohl Christus selbst allein mit dem auferstandenen Leibe beim Vater verweilend gedacht werden konnte, auch etwa noch dazu einige ausnahmweise vereinzelt Auferweckten, keineswegs aber alle Todten als auferstanden vorgestellt werden konnten ohne die Erschaffung einer den auferstandnen Leibern angemessenen Welt, die als Träger, als Schauplatz sich darbot für die zu jenen einzelnen übersinnlichen Leibern eine übersinnliche Basis, eine Welt gleicher Art als Einheit und Fundament der ersteren suchende Einbildungs- und Denkkraft. Somit kein wahres Leben vor dem jüngsten Tage, er ist, nach rückwärts angesehen, derjenige, mit welchem die volle Lebendigkeit erst beginnt, und die Zeit halbwahren Daseyns, halbwahren Lebens, die nun zwischen dem Tode des Einzelnen und dieser Weltzeit angenommen werden muß, zu Ende geht. So ergibt sich demnach der Mittelzustand als nothwendige Consequenz von der hier ausgeführten einzigen Bedeutung jenes Tags, und von der auf ihn hinausgeschobenen Auferstehung, und wiederum fixirt sich mit demselben diese einzige Bedeutung der Parusie nach rückwärts in einer besonderen Vorstellung, die, obwohl nicht als eigener Lehrsatz dogmatisch ausgebildet und in einen positiven Ausdruck gefaßt, doch mannichfach angedeutet und vorausgesetzt wird,

und als ein neues, schon in der synoptischen Grundvorstellung gelegenes Moment in späterer Zeit zum Bewußtseyn kommen mußte, aber ihrer transcendenten Natur, ihrem Verhältnisse zu den Wünschen des gläubigen Herzens nach wie in Folge der ihr von dem Grundbegriffe her noch frei gelassenen Weite nicht so constant und dogmatisch bestimmt ausgebildet wurde. Für den Zustand des Individuums unmittelbar nach dem Tode bildet sich die Anschauung zunächst sinnlich von dem Tod und den mit ihm verbundenen irdischen Processen aus, und auf negative Weise wird sie bestimmt durch den Gegensatz des vorangehenden irdischen Lebens. Den Stürmen dieses Lebens, seinen unruhigen Bewegungen und Mühseligkeiten gegenüber ist er ein *κοιμᾶσθαι* a), ein Ruhen, ähnlich dem Schlaf b), dem Ausruhen nach den Mühen des Tages, welchem der Tod auch sonst äußerlich gleicht. Diesen Gegensatz gegen das unruhig bewegte Leben enthält der Ausdruck ursprünglich, bis er so geläufig wurde, daß man den Tod überhaupt mit ihm nannte, ohne dabei weiter immer an den in dem Ausdrucke mitgegebenen Nebenbegriff zu denken, weil er sich von selbst verstand c). Eine ausgebildete, von der Reflexion mit Bewußtseyn aufgefaßte und in ihre Momente zerlegte Vorstellung des Seelenschlafs darf demnach in dieser Bezeichnung des Todes nicht gesucht werden, und würde gewiß zu viel dogmatische Bestimmtheit in dieselbe legen. Von der Seite der auch bei dem jüdischen Volke üblichen Behandlung der Gestorbenen her, bildete sich die Anschauung des Aufenthaltsortes für die Todten, sie sind *οἱ ἐν τοῖς*

a) Vgl. LXX Hiob. 21, 13. *συνετέλεσαν δὲ ἐν ἀγαθοῖς τὸν βίον αὐτῶν, ἐν δὲ τῇ ἀναπαύσει ᾅδου ἐκοιμήθησαν.* — Vgl. 1 Theß. 4, 14. 1 Kor. 15, 18 u. a. St.

b) Christus selbst vergleicht Luk. 8, 53 eine Todte mit einer Schlafenden, jedoch wohl mehr um die in ihrem Tod implicirte Möglichkeit oder Wirklichkeit des Wiederauflebens auszudrücken. Auch *κοιμᾶσθαι* für den Schlaf Mtth. 28, 13.

c) 2 Petr. 3, 4.

μνημείοις Joh. 5, 28. vgl. Matth. 27, 52 f. Diese Bezeichnungen enthalten die, zunächst für das Denken und Benennen dieses außerhalb des gegenwärtigen Bewußtseyns fallenden Zustandes sich darbietende, sinnliche Anschauung und bleiben noch ganz bei derselben stehen, und leiden daher an der Dunkelheit und Negativität einer kaum erst aufgefaßten Sache, für die Erkenntnißprincip und Ausdruck noch nicht mit Sicherheit gefunden sind. Eine verstandesmäßige Bestimmung, obwohl immer noch negativ, erhielt die Vorstellung von den Acten der Parusie, von Auferstehung und Gericht her, — wie angedeutet worden ist. Gegenüber der erst mit jener Weltzeit eintretenden Auferstehung ist dieser Zustand ein Nochnichtauferstandenseyn, aber Auferstehen-können, sobald Gotteskraft hinzutritt, gegenüber von dem Gericht ist er ein Nochnichtgerichtet-, aber für das Gericht Aufbewahrtwerden; sollten diese Merkmale ihm auch nicht beigelegt worden seyn, so sind sie doch die unbewußte Norm, nach welcher von jenen Acten des Gerichts und der Auferstehung aus die innere logische Einheit des Geistes ihn vorzustellen nöthigte. Als die Möglichkeit der Auferstehung dürfte jener Zustand keine völlige Unterbrechung des Daseyns seyn, weil ja sonst nicht von einer Auferstehung, sondern von einer neuen Schöpfung der Todten die Rede seyn könnte, jene aber wie das Gericht immer Continuität und Identität des Daseyns und der Persönlichkeit voraussetzt, ohne welche auch keine Erinnerung, kein Schuldbewußtseyn, keine Ueberweisung, keine wahre Verdammniß möglich seyn würde. Als der noch fortgehende Mangel der Auferstehung konnte jener Zwischenzustand nicht als volle Lebendigkeit gedacht werden. Denn Unsterblichkeit im eigentlichen Sinn unterschied ja der Apostel nicht von Auferstehung [a]), somit müßte ihm der Zu-

a) M. vergl. Böhme Relig. Jesu S. 175. Rückert christliche Philos. II. S. 428. Usteri Paul. L. S. 365. Baumeister in Klaiber's Studien II, 2, S. 24 f.

stand vor der Auferstehung keine wahre und volle, sondern nur eine schlechte Unsterblichkeit seyn. Wie hätte sonst der Apostel 1 Kor. 15, 16—19 die Klage erheben können, wenn keine Auferstehung sey, so sey es mit allem aus, unsere Hoffnung, alles, dahin vgl. ebendas. V. 29—32., wenn er den vor der Auferstehung eintretenden, nur von der Reflexion wenig ergriffenen Zustand — für eine wahre Unsterblichkeit gehalten hätte? Ein körperloses a) Daseyn, wie dieses erschien als ein ganz unreelles, als ein Schattenleben, nicht eben, weil der Apostel zwischen Seele und Leib bewußt unterschieden und nun darauf gedrungen hätte, daß die Seele für sich kein vollständiges Daseyn bilde, sondern weil er, ohne jenen Gegensatz mit Bewußtseyn zu machen, sich von Anfang die Unsterblichkeit sogleich als Auferstehung dachte und bezeichnete, von der Anschauung der gegenwärtigen Form des Lebens aus. Wollten wir diesem Zwischenzustand einen positiven Ausdruck geben, gleichgeltend mit der Negativität, in der er von Paulus gedacht wurde, so wäre es der von Weiße b) gefundene, der Herabsetzung von der Actualität zur Potentialität als Folge der Körperlosigkeit. Als Schlafzustand darf derselbe jedoch im strengen Sinn auch nicht nach der Stelle 1. Thess. 5, 10. c) betrachtet werden; denn wenn man dort das εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν, beides, auf den Zwischenzustand beziehen wollte, so wäre es damit eben als ungewiß bezeichnet, ob er ein Schlafen oder ein Wachen sey, jedenfalls würde er aber auch mit dem letzteren Merkmale nicht zur Actualität. Nach Flatt und Pelt d) je-

a) Γυμνότης, vgl. Müller Studien u. Kr. a. a. Ort S. 785 f.

b) Blätter für literar. Unterh. 1834 Octob. nr. 286. Müller a. a. Ort S. 790 f.

c) Müller a. a. Ort S. 791.; auf seine Auslegung des Beisatzes ζῆν werden wir unten zurückkommen. Vgl. Neander Pflanzung II, S. 445.

d) Flatt. Comment. zu der St. S. 374. Pelt Comm. S. 100 f.

doch wäre καθεύδωμεν = Gestorbenseyn zu nehmen, und das καθεύδειν tritt damit in die Bedeutung des κοιμᾶσθαι ein, γρηγορῶμεν aber bezeichnet als Gegensatz dazu das Nochverweilen im irdischen Leben. Es ist daher gerathener, bei jenem Begriffe der Potentialität stehen zu bleiben, wenn man den Zustand positiv bezeichnen will. Dieß ist auch der Begriff des Zustandes im Hades, dessen Vorstellung wir zur Ausfüllung der Lücke in dem Daseyn des Einzelnen vom Tode bis zur Auferstehung benutzt sehen, nachdem sie schon auf Christus angewandt und von ihm selbst wenigstens als Darstellungsmittel und in mehr bildlichem Sinne gebraucht worden war Luk. 16, 13. und Matth. 11, 23., von welchen Stellen die erstere später genauer zu erklären seyn wird, die zweite aber ἕως ᾅδου καταβιβασθήσῃ mehr uneigentlicher Bedeutung ist. Auf Christus selbst wurde diese Vorstellung nach der alttestamentlichen Stelle Ps. 16, 9 f. — ἔτι δὲ καὶ ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι· ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην, οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν angewandt. Die drei Tage zwischen dem Tode des Erlösers und seiner Auferstehung schien er nach dieser messianischgedeuteten Stelle im Hades zugebracht zu haben. s. Apg. 2, 24. vgl. 27. und 31., der, als θάνατος, ihn nicht festhalten konnte. Gemäß der Parallele, welche wie zwischen dem Wandel des Erlösers und dem der Glaubigen, so zwischen dem Geschicke beider immer gezogen wurde a), um aus dem Geschehenen und Offenbaren das Zukünftige und Verborgene zu veranschaulichen, wurde nun diese Hadesvorstellung auch auf die Zustände der Glaubigen unmittelbar nach dem Tode bis zu ihrer nur weiter hinausgeschobenen Auferstehung überge-

a) Vgl. 1 Joh. 3, 2. — οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν δέ, ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα· Philipp. 3, 20 f. — μετασχηματίσει τὸ σῶμα — ἡμῶν εἰς τὸ γενέσθαι σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.

tragen. Eine solche Uebertragung scheint Röm. 10, 7 zu liegen, wo das unbestimmtere ἄβυσσος derselbe Ort ist, in welchem Christus nach seinem Tod als noch nicht auferstandener war, und aus welchem die Glaubigen befreit werden müssen und befreit worden sind, sofern ihn Christus bei seiner Auferstehung durchbrochen und dadurch der künftigen Auferstehung Bahn gemacht hat. m. vergl. 1 Kor. 15, 56. ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος. vgl. Offnb. J. 20, 13—14. καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς. Doch bleibt an dieser Vorstellung immer eine Spur von Bildlichkeit, wohin die festhaltende Kraft des Hades, das Durchbrechen desselben, als Ausdruck für die natürliche Unfähigkeit des Menschen, durch sich selbst nach dem Tod in ein neues Daseyn überzugehen und die thatsächlich durch seine Auferstehung bewiesene Macht Christi über den Tod zu rechnen seyn möchten. Mit der Vorstellung des Hades wird 2 Petr. 2, 4. in Verbindung gesetzt, daß Gott die gefallenen Engel σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους [a]), und dieß bestätigt uns die oben angegebene Beziehung dieses Zwischenzustandes zum Gericht. Denn auch in Bezug auf die gefallnen Engel ist er demnach ein Aufbewahrtwerden zum Gericht, nur daß für sie das Gericht zugleich Verdammniß ist. Zugleich aber liegt auch darin, daß er als ein Nochnichtgerichtetseyn und Nochnichtgerichtetwerden anzusehen sey. Denn erst mit der Auferstehung kann diese richterliche Weltentscheidung eintreten, und erst mit der Weltumbildung sich realisiren, wiewohl in Rücksicht auf die From-

---

a) Br. Jud. V. 6 wird dieß mit apokryphischen Zügen ausgeschmückt, und namentlich der in der Stelle 2 Petri nicht enthaltene, „daß Sodom und Gomorrha und die mit ihnen gleicher Schuld anheimgefallenen Städte πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι", auf welchen niemand wird ein dogmatisches Gewicht legen wollen, beigefügt; auch 2 Petri 2, 9. wird dasselbe nur allgemeiner durch κολαζομένους ausgedrückt.

men — an sich eher ein neuer Weltschauplatz muß erforderlich scheinen als für die Bösen, die auch an dem bisherigen Ort eher gepeinigt werden zu können, und nur, weil ihre Strafe im Weltgericht eine ganz andere höhere ist, auch auf einen neuen zu ihrer Verwirklichung bestimmten Schauplatz versetzt werden zu müssen scheinen. Sonach kann jener Zwischenzustand nicht schon für eine theilweise Vollstreckung des Gerichts gelten, sondern nur für ein τηρεῖν ἀδίκους εἰς ἡμέραν κρίσεως. Denn auf den 2 Petri 2, 9. gemachten Zusatz κολαζομένους, der allerdings (bes. vgl. Br. Jud. V, 6.) die schon im Hades anfangende Strafe, — (im Judasbriefe wird sogar das ewige Feuer schon in denselben verlegt) — und somit eine vom bisherigen abweichende Vorstellung enthält, kann kein Gewicht gelegt werden, da er offenbar einem apokryphischen Ideenkreise angehört, und jedenfalls ein ganz vereinzelter Gedanke ist, der mit dem überall durchherrschenden Grundbegriff und der Bedeutung jener Weltzeit nicht harmonirt, die er zu einer blos graduellen herabsetzt, noch immer auf sie als auf die Hauptsache hinweisend [a]). Wie in der genannten Stelle die Zwischenzeit nicht von aller jenseitigen Vergeltung rein gehalten wird, so ist es auch mit der in ihr etwa noch möglichen Entwickelung. An sich zwar sind die bisherigen Prädicate dieses Zwischenzustandes der Vorstellung nicht günstig, daß in denselben noch eine Entwickelung falle; denn wo keine volle Lebendigkeit ist, da wird auch eine wahre Entwickelung nicht gern hingesetzt, auch wird sonst unbefangen als die eigentliche Zeit der Entwickelung nur die irdische Lebenszeit genannt, und der Ausdruck 2 Kor. 5, 10. ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος [b]) scheint

a) Die vielfach angeführten Stellen über eine in diese Zwischenzeit fallende Seligkeit sind später genauer zu prüfen, und können daher hier ihre Stelle noch nicht finden.

b) Vergl. Billroth's Comm. zur Stelle S. 304., welcher die Stellen Eph. 6, 8. und Koloss. 3, 25. ὁ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε

darauf hinzuweisen, daß bei dem Gerichte des jüngsten Tags als Maßstab nur an die ἔργα des irdischen Lebens gedacht worden sey. a) Allein andrerseits ist eine Entwickelung im Zwischenzustand auch nicht geradezu als unmöglich durch den Grundbegriff ausgeschlossen; denn die Verlegung des Weltgerichts in eine Zeit, wo alle Entwickelung abgelaufen seyn wird, schließt diese nur aus der 2. Weltperiode aus, läßt sie aber in dem Zwischenzustande wohl zu, da dieser ja in jedem Falle zu der ersten Weltperiode zu rechnen ist und mit dem Anfange der zweiten so gut wie das irdische Leben ein Ende nimmt. So finden wir denn auch wirklich in einer späteren, aber nicht vollkommen apokryphischen Vorstellung eine solche Entwickelung in jenem Zwischenzustand angenommen, obwohl hier in Wahrheit nicht einmal ein Grund vorhanden ist, sie in jenem Zustande nicht als bloß vorübergehend und fast momentan zu denken. Es ist die Annahme einer Predigt Christi im Hades für Todte. 1 Petri 4, 6. und 3, 19—20. In der ersteren sichtbar unbestimmteren Stelle wird nur überhaupt gesagt νεκροῖς εὐηγγελίσθη — ἵνα ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι, und auch der Zusammenhang mit V. 3—5 führt darauf, daß nicht eben alle Todten zu verstehen sind, sondern überhaupt Todte, da jene Vorstellung zunächst nur zum Beweise dafür herbeigezogen wird, daß auch der Tod die heidnischen Wüstlinge und Verfolger der Christen dem Gerichte nicht entziehen werde; in der anderen Stelle aber 3, 20. wird bestimmter gesagt, daß Christus θανατωθεὶς

---

mit Recht herbeizieht und τὰ διὰ τοῦ σώμ. κ. erklärt = erlangt den Lohn für das, was er im Leibe d. h. während seiner Lebenszeit gethan hat. Die Parabel Luk. 16, 22., obwohl sie auf dieser Anschauung ruht, kann, wie sich zeigen wird, hierüber nichts dogmatisch beweisen. Der im saec. XVII fin. entstandne terministische Streit geht von einer anderen Frage und Anschauung aus.

a) Deutlich enthalten diese Vorstellung die clementinischen Homilieen, I, 7. ὁ γὰρ τῆς μετανοίας καιρὸς ἡ νῦν ἑκάστου ζωὴ τυγχάνει.

μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν τούτῳ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασί ποτε — ἐν ἡμέραις Νῶε." Diese Predigt Christi aber, wenn sie irgend einen Erfolg und Zweck haben sollte, setzt wenigstens vorübergehend in den Subjecten der Unterwelt einen Besitz hellen Bewußtseyns und freier Willkür voraus, weil sie ja sonst nicht hätten nach ihrem Benehmen gegen diese Predigt gerichtet werden, noch sie überhaupt in sich aufnehmen können. Allein beide Stellen lassen uns einen Blick in den Ursprung dieser Vorstellung thun, durch welche in späterer Zeit eine Entwickelung in den Zwischenzustand gesetzt wurde a). Es ging wohl diese

---

a) Die von Müller a. a. Ort S. 760 geltend gemachten Gründe, eine Entwickelung in den Zwischenzustand zu setzen, wie die meisten seiner dort angeführten Stellen, können wir uns nicht aneignen, da die letzteren doch meist nicht hieher werden zu ziehen seyn, jene aber uns nicht rein historisch genug sind. Die Hauptstelle, ja die einzige, ist die aus 1 Petri, die aber durch ihre künstlichen und ungeschickten Worte, wie durch die apokryphische Dunkelheit des Gedankens und den abentheuerlich mysteriösen Charakter desselben leicht den späteren Ursprung des Briefs und der betreffenden Vorstellung verräth; gewiß ist hier ἵνα κριθῶσι - σαρκί aus der Parallele mit Christus 3, 18. entnommen, und πνεύματι ebenso, weil an einen körperlosen Zustand bei dieser Verkündigung Christi vor seiner Auferstehung nothwendig gedacht werden müßte, und πνεῦμα hat daher hier nicht den Begriff des göttlichen πνεῦμα, sondern den metaphysischen der menschlichen Seele im Gegensatze zum Körper. Der Gedanke des κριθῶσι aber ist, wie öfters geschieht, des ruhigen Fortgangs der Construction, des Wohllauts wegen an das ἵνα geknüpft, indeß es der logischen Rücksicht nach in eine besondere Construction hätte gesetzt werden müssen, wenn es nicht auch so noch verständlich geblieben wäre — „wie sie gerichtet worden sind"; ζωοποιηθεὶς πνεύμ. ist auch etwas schief, indem es bei Christus ein Aufhören des Geistes vorauszusetzen scheint; und die ἐν φυλακῇ πνεύματα erinnern an die apokryphische Vorstellung aus 2 Petri und d. Br. Jud., wohin auch die Anführung der Sünder zur Zeit Noahs weist, die dem Geschlechte von Sodom und Gomorrha Br. Jud. V. 6 an der Seite steht und, wie diese, jüdisch proverbial ge-

Bestimmung vielleicht unter Mitwirkung von dichterischen Stellen wie Jes. 14, 9 ff. theilweise aus von einer Tendenz, sich das Geschick des Herrn möglichst würdig und vollständig zu denken, theilweise von einem Versuche, einen inzwischen zum Bewußtseyn gekommenen Widerstreit zwischen der Universalität des Gerichts, das Christum zum Maßstabe hat, und der nur an den bei weitem kleineren Theil der Menschen gelangten Verkündigung Christi zu lösen. Von der Würde des Erlösers aus bildete sich das Bestreben, sein Verweilen im Hades während der drei Tage, in welchen sein Leib im Grabe blieb, und in welchen man ihn also nur als Geist existirend denken mußte (θανατωθεὶς σαρκί, ζωοποιηθεὶς πνεύματι ἐν ᾧ —), möglichst thätig und auf diese Weise seiner würdig und vor dem gewöhnlichen Zustande der Todten im Hades ausgezeichnet vorzustellen. Diese Thätigkeit aber wurde natürlich in Beziehung gesetzt zu seinem Werke, dem ganzen Zwecke seiner Erscheinung auf Erden. Zugleich aber mag von der anderen Seite die Schwierigkeit zum Bewußtseyn gekommen seyn, — zumal seit man auch die Heiden von der christlichen ἐλπὶς nicht mehr ausschloß — daß die vor Christo Gestorbenen, die doch keine Kenntniß von ihm gehabt hatten, gleichwohl ἐν Χριστῷ gerichtet werden sollten. Zur Lösung dieser Schwierigkeit bot sich nun die Auskunft an, daß auch im Zwischenzustande noch an diese vor Christo Gestorbenen, auf Erden mit ihm nicht mehr bekannt Gewordenen, die Kenntniß des Evangeliums gebracht werde, wenn auch nur vorübergehend, damit doch ein Grund da sey für ein Richten derselben nach ihrem Verhalten gegen Christus. Und wem

---

wesen seyn mag. M. vergl. Grimm zu der Stelle 1 Petri 4, 6. in den Stud. und Krit. 1825, 3. S. 616 ff. dessen Erklärung wir jedoch namentlich in Betreff des κριθῶσι und des νεκροῖς S. 624 und 626 f. nicht theilen können. Steiger Commt. zu St. S. 354 ff. bes.

kam es nun eher zu, ihnen diese Kunde zu bringen, um so sein Werk an der ganzen Menschheit zu vollenden, als dem Erlöser selbst, — in jenen drei Tagen, die er in der Unterwelt zubrachte? a) So vereinigte sich ein gedoppeltes Interesse in jener Vorstellung, das die Universalität des Gerichts Jesu Christi begreiflich zu machen, und das andere, das Geschick des Herrn auch in dieser Zeit zwischen seinem Tod und seiner Verherrlichung auf würdige Weise auszufüllen und zu veranschaulichen; das Erstere drückt sich in 1 Petri in der Beziehung der Vorstellung auf das Gericht 4, 5—6. und darin aus, daß die Predigt des Herrn auf die vor Christo Gestorbenen bezogen wird. Denn wenn gleich dort als nächster Zweck des εὐαγγελίζεσθαι νεκροῖς angegeben wird, ἵνα ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι, so ist doch auch dieses wiederum nur beigesetzt, um den im Zusammenhange liegenden Grundgedanken, daß auch die Todten bestimmt seyen von Gott gerichtet zu werden, auszudrükken; — in jenem εὐαγγελίζεσθαι liegt die Absicht, sie für das Gericht Christi zuzubereiten, zunächst mit dem Willen der Beseligung. Daß aber nur solche genannt sind als Objecte der Verkündigung, welche vor Christo gestorben sind, scheint die Entwickelung als etwas dem Zwischenzustande nicht wesentliches darzustellen, da ja im anderen Falle die Gestorbenen alle im Hades sich fortzuentwickeln die Bestimmung haben müßten und somit wohl auch auf sie die evangelische Thätigkeit Christi bezogen wäre. Daß von jenen vor Christo Gestorbenen gerade nur die vornoahischen herausgehoben werden, läßt sich daraus erklären,

a) Mit Recht hat Grimm a. a. O. S. 631 f. die von Pott und de Wette angenommene Entstehung dieser Vorstellung aus dem Glauben, daß die Abgeschiedenen in der Unterwelt ihre Berufsgeschäfte fortsetzen, abgewiesen, jedoch die Vorstellung zu wenig auf das Gericht bezogen, dagegen die paulin. Vorstellung einer Allgemeinheit der Erlösung hier allein zu Hülfe genommen, indeß hier nur eine Allgemeinheit der Verkündigung und der voluntas antecedens erforderlich, und der Hauptbegriff doch die κρίσις ist.

daß, wenn solche Sünder jener Verkündigung gewürdigt wurden, dann um so gewisser erscheinen konnte, daß allen, welche, ohne mit Christo bekannt zu werden, gestorben sind, dieß auf gleiche Weise zu Theil geworden sey, wie dieß auch der Universalität der Person Christi und seines Werks gemäß ist. Ebenso scheint auch darin, daß jene Verkündigung nur drei Tage dauert und an Christus allein geknüpft wird, zu liegen, die Entwickelung im Hades sey nur so weit gelehrt worden, als es zur Lösung jener Schwierigkeit nöthig war, sie sey transitorisch a) und daher der Bestimmung jenes Zustandes äußerlich und unwesentlich gedacht worden. Aus dem Bisherigen erhellt, daß dieser Zustand zwar nicht auf dogmatisch-constante Weise bestimmt worden sey, da er an sich selber weder eine rationelle Erkenntnißquelle im Bewußtseyn, noch eine positive in einer bestimmten Offenbarung Christi hatte, und nur anderwärts her seine Merkmale durch logische Consequenzen erhalten mußte, daß er aber gleichwohl im Ganzen so bestimmt worden sey, daß die einzige Bedeutung des jüngsten Tags sich in ihm abspiegelt, nehmlich als ein Zustand ohne wahres Leben, ohne jenseitige Entscheidung, als Mittelzustand. Wenn nun so rückwärts der apostolische Welttag nichts vor sich hat, das ihm vorgreifen könnte, das irgendwie schon Vergeltung oder volle Lebendigkeit wäre, sondern bloß einen allgemeinen Mittelzustand aller Frommen und Unfrommen nach dem Tode, weil ja alle auferweckt werden sollen, — so hat er auch nach der andern Seite hin angesehen, vorwärts, nichts nach sich, durch das er eine Abänderung oder Ergänzung zu erleiden hätte, keinen neuen Weltact, sondern was er

a) Die spätere Vorstellung von einer Predigt der Apostel in der Unterwelt (bei Clem. Strom. VI. S. 270. und Herm. Past. III, 16.) und der Propheten (Origen. in Reg. 28. hom. 2.) hat, außerdem daß sie aller Stütze im N. T. ermangelt, denselben momentanen Charakter.

festsetzt, das bleibt auch nach der apostolischen Lehre für immer fixirt; wie den Anfang, so trägt er auch gleich die Vollendung alles jenseitigen Lebens, aller jenseitigen Entscheidung in sich, und auch hierin ist die Majestät und unendliche Bedeutung dieser Uebergangszeit von einem Weltalter in das andere, in welcher alle Entscheidung des gesammten Daseyns sich concentrirt, und alles für Ewigkeiten sich constatirt, aufs stärkste ausgesprochen. Daß die Entscheidungen dieses Welttags von ewiger Geltung seyen, wird geradezu durch dieselben Ausdrücke, wie in den synoptischen Evangelien gesagt. Denn der Lohn des Christen wird überall ein ewiger und unverwelklicher genannt a), und 2 Kor. 4, 17. ist das *αἰώνιον βάρος δόξης* dem *πρόςκαιρον*, dem „*παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν*" entgegengesetzt, m. vgl. ebend. 5, 1. So ist denn auch an sich von dem zweiten Gliede, der Verdammniß der Gottlosen, zu erwarten, daß sie als eine ewig gültige werde dargestellt seyn. Zwar ist nun diese Seite des Gerichts, das Geschick der Unfrommen, in den apost. Briefen weit weniger ausgebildet und es wird, obwohl des Gerichts oft genug Erwähnung geschieht, doch nur ziemlich selten länger bei demselben verweilt b), was mit den Zeitverhältnissen und dem Zwecke dieser Briefe zusammenhängt; doch finden sich Stellen, welche jenes Gericht als besonders schrecklich verkündigen, Hebr. 10, 27. 31. *φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος. φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως, καὶ πυρὸς ζῆλος, ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους.* Röm. 2, 9. *θυμὸς καὶ ὀργὴ, θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν* rc., seine Strafe

---

a) Vgl. Hebr. 9, 15. 1 Petr. 1, 4. Röm. 5, 21. 6, 23. Gal. 6, 8. Apg. 13, 48. *ζωὴ αἰώνιος.*

b) Vergl. Böhme Relig. der Apostel Jesu S. 139., der dieses Zurücktreten des Strafacts in den apostol. Beschreibungen des jüngsten Tags wie die Ewigkeit der Strafen anerkennt.

mit dem starken Ausdrucke der *ἀπώλεια* a) bezeichnen, der auf eine unermeßliche Dauer deuten kann, Röm. 2, 12. Hebr. 10, 39. 2 Petr. 3, 7. *ἡμέρα κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων*, Phil. 1, 28. (wozu 1 Petr. 1, 9. den Gegensatz der *σωτηρία ψυχῶν*, die somit den Bösen nicht zu Theil wird, (*περιποίησις ψυχῶν*, Hebr. 10, 39. vgl. Matth. 10, 28.) und Hebr. 10, 27. das Bild des Feuers gibt); ferner mit dem Ausdrucke ὄλεθρος, in gleicher Stärke, 1 Theß. 4, 3., endlich mit ὄλεθρος *αἰώνιος* 2 Theß. 1, 8. Hierzu fügen der Br. Jud. V. 7. das *πῦρ αἰώνιον* und die Apokal. 14, 10—11. 20, 10. 15. *λίμνη τοῦ πυρὸς — καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, in noch stärkerer sinnlicher Färbung, mit der Angabe V. 14, daß sich alle bisherigen vorangehenden Strafen, der Tod und der Hades, in der Zeit des Weltacts in jene Strafe auflösen. Bemerkenswerth ist jedoch hier, daß diese mehr versinnlichende und ausmalende Hervorhebung der Geltung jenes Acts in Bezug auf die Bösen in den apostolischen Briefen um so stärker hervortritt, je mehr sie sich dem späteren Zeitalter nähern und mit dem apokryphischen Ideenkreise Verwandtschaft zeigen, indeß der frische christliche Geist der früheren Zeit sich mehr mit den Hauptfragen über die Geltung des Gesetzes über die absolute Hingebung an die Person Christi beschäftigt, und auch die künftigen Schicksale vorherrschend nach der Seite der Glaubigen hin mit Begeisterung ausbildete, ohne die Schranken der gegenwärtigen Erkenntniß dabei zu übersehen 1 Joh. 3, 2. 1 Kor. 13, 12. Allein gleichwohl muß die ewige Geltung des Einen Weltacts auch in Rücksicht auf seine Entscheidung über die Bösen als der apostolischen Lehre, ihrem Grundbegriffe nach,

---

a) *Φθορὰ* Gal. 6, 8. man vergl. Röm. 9, 22—23. die *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν καὶ σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*.

wesentlich angesehen werden, und die ewige Geltung des Acts überhaupt hat sich in der Schlußvorstellung von einer, den Entscheidungen desselben angemessenen, Umgestaltung der Welt fixirt, welche 2 Petr. und Röm. 8, 21. gelehrt wird. Denn mit dieser Gestaltung des Weltschauplatzes für die zweite Periode ist nun doch etwas so Gewaltiges zur Realisirung jenes Richterspruchs gethan, daß kaum angenommen werden kann, er werde sich irgend abändern, weil ja sonst auch eine neue Weltumbildung, wenigstens in Bezug auf den Sitz der Bösen, anzunehmen wäre, da doch viel natürlicher den zwei Weltperioden, die einander entgegenstehen als eine zeitliche und als eine ewige, zwei Welten gleicher Art, eine zeitliche und eine für ewige Dauer geschaffene entsprechen. Dazu kommt, daß nach dem Bisherigen aus der zweiten Weltepoche alle Entwickelung ausgeschlossen ist, somit kein Grund zur Abänderung der am Welttage fallenden Entscheidung denkbar ist, und eben damit die Auskunft einer hypothetischen Ewigkeit der Strafen, wie mit dem schon durch die Weltumbildung nothwendig gemachten ganz positiven Charakter dieser jenseitigen Strafen die relative Ewigkeit derselben aufgehoben wird. Auf die Beschaffenheit der neuen Welt, so weit sie in jenen Stellen enthalten ist, wird unten eingegangen werden, hier reiche es hin, noch zu bemerken, daß mit diesem schon in der synoptischen Grundvorstellung wie in der apostolischen eingeschlossenen Moment, das in der späteren Zeit zum Bewußtseyn kam, als dem letzten sich, obwohl wir es hauptsächlich mit Rücksicht auf die Verherrlichung und Beseligung der Frommen ausgebildet finden, die Majestät jenes apostolischen Welttags vollende, als der Centralzeit für alle künftige Erledigung des Diesseits, ebendamit aber zugleich die Identität desselben mit der synoptischen συντέλεια αἰῶνος und der johanneischen ἐσχάτη ἡμέρα von Neuem sich darstelle. Dieselbe Identität, die uns in Be-

zug auf das Wesen des Grundbegriffs zwischen den Evangelienberichten und den apostolischen Briefen begegnet, zeigt sich noch zuletzt in der Form des Weltacts, die bei den Aposteln weiter ausgebildet worden ist, vor allem in der Aufeinanderfolge und Zahl seiner einzelnen Momente. Zwar ist hier das Gericht mehr als der Gesammtcharakter des ganzen Acts aufgefaßt, als wie ein einzelnes Moment in der Reihe der andern, allein die zwei ersten sind ganz dieselben, wie dort, nur ist das zweite in zwei Theile selbst wieder zerlegt. Die Periode der θλῖψις, das erste synoptische Moment, nimmt auch hier die erste Stelle ein (m. vgl. S. 899 f.), das zweite Moment in jener Weltzeit ist bei beiden die Parusie mit der Sammlung der Frommen 1 Theff. 4, 15—17. 1 Kor. 15, 23 f., in welcher die Auferstehung der gestorbenen Gerechten vorangeht, und sodann die Verwandlung der noch lebenden Glaubigen folgt; und dieses zweite Moment ist es nun, mit welchem die Reflexion der Apostel sich am meisten beschäftigt, und welches daher auch die vollkommenste Entwickelung, und, wie sich in den dadurch neu hinzugekommenen Bestimmungen zeigt, eine Vergeistigung erfahren hat, ohne daß darum irgend der sinnliche Rahmen, in welchem der ganze Begriff von Anfang gefaßt ist, aufgegeben wäre. So die Vorstellung der Parusie. Das sinnliche Element, das in dieser auf keine Weise sich entfernen läßt, die sinnliche Grundlage des Gedankens ist die Persönlichkeit des erscheinenden Christus. „Wie sie ihn auffahren gesehen haben, so wird er wiederkommen." Apg. 1, 11. und aufgetragen finden wir diesem sinnlichen Grunde mancherlei sinnliche Züge, entnommen zum Theil den Bildern, mit welchen das A. T. und der jüdische Volksglaube den großen mosaischen Gesetzestag umgeben hatte, wie die Posaune, die Wolken, die Engel im Gefolge Christi, denen vom christlichen Standpunct aus noch die Heiligen beigefügt sind; m. vgl. 1 Theff. 4, 16. 1 Kor. 15, 52. u. a. St. Allein gleichwohl zeigt sich hier sogleich ein dem Apostel selbst vielleicht unbewußtes

Streben nach Uebersinnlichkeit, aus dem aber, weil es die sinnliche Form doch wesentlich festhielt, nur ein sinnliches Uebersinnliche hervorgehen konnte. Schon in Bestimmungen, wie die Matth. 24, 27. und 1 Kor. 15, 52. ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, gibt sich ein Bedürfniß kund, die Vorstellung von den Schranken des Raumes zu befreien, und ein gleiches, die sinnliche Aeußerlichkeit des Acts zu idealisiren, läßt sich auch in der Bestimmung 1 Thess. 4, 17. erkennen, ἔπειτα ἡμεῖς — ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. Als Schauplatz der Parusie wird in den synoptischen Evangelien von Christus ganz unbefangen dieser irdische Weltschauplatz gedacht, ohne daß dieß mit dogmatischer Intention gelehrt wäre. Noch bestimmter trat jene Anschauung bei den Aposteln hervor, allein, so wie sie nun Object einer verstandesmäßigen Reflexion wurde, so wollte die Erde als Ort der Parusie nicht mehr genügen, sondern es regte sich das Bedürfniß nach einem übersinnlicheren Schauplatze. Die irdische grobsinnliche Welt schien gleich im Anfange der Verklärung für die Frommen nicht mehr würdig genug, nicht mehr angemessen für ihren verklärt auferstandenen oder umgewandelten Leib, in dem Momente, in welchem dieses geschieht, so wenig wie für die Person des überirdischen erscheinenden Christus. Als die nächste adäquatere Region, in welche die Scene verlegt werden konnte, bot sich nun die Luft dar, die Region der Geister [a]), dem Him-

a) Vergl. Eph. 2, 2. ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος mit 3, 10. ἐξουσίαι ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, 6, 12. τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Auch die Himmelfahrt des Elias und die Trilogie des Irdischen, Unterirdischen und Ueberirdischen, welches letztere von dem Himmlischen nicht unterschieden wird, gehört hierher. vgl. Kol. 1, 5. 1 Petr. 1, 4. ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν οὐρανοῖς, wo doch immer eine locale Anschauung mit unterläuft.

mel nahe und verwandt, ja zum Theil identisch mit demselben, die Region, in welche Christus selbst bei der Himmelfahrt sich erhoben hatte, und von der er daher bei der Rückkehr herkommen mußte. Wie daher Christus bei der Parusie in dieser thronend vorgestellt wird, so sollen auch die Frommen in diese Region entrückt werden. Daher der an unserer Stelle gelehrte raptus ad coelum, der, einerseits sinnlich, doch schon eine werdende Idealisirung des ganzen Acts ist. Ein ähnliches Entfernen sinnlicher Beimischungen zeigt sich ferner in der paulinischen Auffassung des Auferstehungsleibs, welche der von Christus selber gegen die sadducäischen Einwürfe aufgestellten Matth. 22, 23 f. nachgebildet und durch Polemik gegen Leugner der Auferstehung hervorgerufen wurde. Die Einwürfe der Gegner 1 Kor. 15, 35—54. scheinen sich nehmlich auch darauf bezogen zu haben, der auferstandene Leib, als derselbe mit dem früheren und darum rohsinnlich und dem Tode wieder unterworfen, stehe im Widerspruche mit dem Wesen des ewigen Lebens, dessen Charakter Unvergänglichkeit sey. Dieser Schwierigkeit entgegen bestimmt nun der Apostel den Auferstehungsleib so, daß er zwischen absoluter Identität und absoluter Verschiedenheit die Mitte zu treffen und durch Analogieen aus der Natur deren Möglichkeit darzuthun sucht. Es gebe ja verschiedene Substanzen lebendiger Organismen, wie der Himmelskörper V. 39., es gebe eine Entwickelung solcher verschiedener Substanzen aus einander V. 36—38., die aber doch zugleich durch die schöpferische Thätigkeit Gottes vermittelt sey V. 38. Ganz analog sey nun diesem in dem Naturleben sich offenbarenden Gesetze der Identität bei Verschiedenheit, daß auch der Auferstehungsleib zwar derselbe sey seinem abstracten Wesen nach, aber dabei doch seinem concreten Wesen nach ein anderer, derselbe vorige Leib nur mit Unsterblichkeit angethan, gleichfalls durch Gottes schöpferische Thätigkeit V. 43 f. 53—54. Damit sey aber der Widerspruch zwischen der Auferste-

hung und der Unvergänglichkeit des Daseyns im ewigen Reiche Gottes gelöst, der künftige Leib, die οἰκοδομὴ μέλλουσα im Gegensatze der οἰκία ἐπίγειος, sey eine αἰώνιος, also jenem künftigen Daseyn conform. Daß aber dem Leibe die ἀφθαρσία verliehen werde, schien dem Apostel mit dem Wesen der Leiblichkeit auf keine Weise im Widerspruche zu stehen. In der Stelle 2 Kor. 5, 3—10. ist die Umwandlung des irdischen Leibes zu seiner verklärten Substanzialität auf eine etwas andere Weise vorgestellt, nicht als Entwickelung des Neuen aus dem Alten durch göttliche Kraft, sondern als Aufnahme eines neuen Leibs in den vorigen, der die Sterblichkeit desselben verschlinge, so daß immer noch ein Rest des alten bleibt, auch wenn der neue noch dazu angezogen ist (οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα V. 3.), nehmlich das abstracte Wesen, der Grundtypus desselben. Der Grund aber, warum die Sache so vorgestellt wird, liegt im Zusammenhange der Stelle. Der Apostel drückt seine Sehnsucht aus bei dem Herrn zu seyn, und da nun das ἐνδημεῖν ἐν σώματι ihm ein ἐκδημεῖν ἀπὸ κυρίου ist (V. 6.), so wünscht und hofft er, den Leib, seine jetzige Heimath, zu verlassen und bei dem Erlöser daheim zu seyn, ja, allezeit am Leibe geplagt und dabei gewiß, daß er nach der gänzlichen Auflösung desselben einen himmlischen Leib erlangen werde, wünscht er diesen noch vor jener Auflösung, um der Mühe und Noth eines allezeit geschlagenen Leibs bald möglichst noch in dieser Zeit seines irdischen Lebens nachzuhelfen, — in seinen jetzigen Leib aufnehmen, gleichsam über denselben hin anziehen zu dürfen, damit der himmlische das Vergängliche an dem gegenwärtigen aufzehre und er so schon jetzt sich erleichtert und im Besitz eines unvergänglichen leiblichen Daseyns fühle, überhoben der Verzögerung, erst mittelst des Todes, und spät für die Begierde nach diesem künftigen Besitze, desselben theilhaftig zu werden. Doch ist nicht zu vergessen, daß diese Hereinnahme des neuen Leibes schon in die ge-

genwärtige Behausung nicht Lehre, sondern Wunsch ist; jedenfalls aber liegt auch in dieser Vorstellungsweise der Gedanke einer partiellen Identität beider, und es zeigt sich auch hierin, mag man nun den Auferstehungsleib durch den Eintritt einer neuen leiblichen Kraft in den alten oder durch die Entfaltung des alten von innen heraus sich bilden lassen, nach beiden Vorstellungsweisen, jene Tendenz, bei Festhaltung der sinnlichen Grundform im Ganzen die Momente des Weltacts zu vergeistigen, und gewiß hat dabei auch die Analogie des auferstandenen Christus und seines verklärten Leibes zur Ausbildung dieser Vorstellung beigetragen. An diese Lehre von dem Auferstehungsleibe schließt sich unmittelbar eine weitere, als Basis derselben, an, welche vielleicht unter Einwirkung neutestamentlicher Stellen, wie Matth. 5, 18. Luk. 16, 17. 21, 33. und des eschatologischen Bildes vom Feuer, jedenfalls aber unter dem leitenden Einfluß alttestamentlicher Vorstellungen, wie Jes. 65, 17., sich, nach einer innern Nothwendigkeit als Ergänzung der Auferstehungslehre, und als Consequenz der *συντέλεια αἰῶνος* und des *αἰὼν μέλλων* ausbildete, und in der sich jene Vergeistigung und Sublimirung, die in der ersteren Lehre sichtbar wird, fortsetzt, die Vorstellung von dem Aufhören des alten irdischen Schauplazzes, der für die Auferstandenen nicht mehr taugt, und der Errichtung einer neuen überirdischen Welt, die der zweiten Weltepoche und dem verklärten Zustande der auferstandenen Frommen angepaßt ist. Wir haben hierüber eine angeblich petrinische und eine paulinische Stelle. Jene lehrt eine Weltverbrennung 2 Petr. 3, 10., in welcher die Erde, die Himmel, die Elemente zerstört werden V. 12. und in Folge der nach der Verheißung ein neuer Himmel und eine neue Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt, eintreten soll V. 13. Daß die neue Welt mit dem Charakter der Unvergänglichkeit, den ja alles hat, was in der Parusie begründet wird, gedacht worden sey, ist zu erwarten.

Der neue Himmel und die neue Erde sind aber vorzugsweise in Beziehung auf die Frommen gedacht, wie schon aus dem Prädicate, daß sie ein Sitz der Gerechtigkeit seyen, erhellt, in welchem letzteren sich zugleich als die Bestimmung beider die in der Parusie eintretende Aufrichtung des göttlichen Reichs und somit ihre Angemessenheit und nothwendige Beziehung zu dem Grundbegriffe darstellt. Die andere ergänzende Seite der neuen Weltbildung, die Beziehung derselben zu den Ungerechten ist in der Apok. 20, 14 f. vgl. 21, 1—8 angedeutet, nach welcher Stelle nicht nur die Guten in ein neues Lokal versetzt werden, sondern auch für die Bösen ein neuer Wohnort der Verdammniß errichtet war, die *λιμνη πυρός*, mit dem in ihr Statt findenden Zustande des *θάνατος δεύτερος*, wogegen der vorige Mittelzustand derselben, der *θάνατος* überhaupt, sammt dem dazu gehörigen Wohnsitze, dem Hades, in dem neuen einer höheren positiven Bestrafung, der ewigen des jüngsten Tages, geweihten Ort aufgehen. Wenn diese Vorstellungsweise über die neue Weltbildung, welche die Identität der neuen Schöpfung mit der alten gänzlich aufhebt, indem sie das Alte ganz zerstört und das Neue frisch geschaffen werden läßt, ihren Ursprung aus den Erwartungen des A. T. schon durch den Ausdruck verräth (*καινὸς οὐρανός*, *γῆ καινή* Jes. 65, 17. 66, 2.), so zeigt sich dagegen eine andere Anschauungsweise der Sache, echt paulinischen Ursprungs, ganz im Zusammenhange mit seiner Lehre von dem Auferstehungsleibe, als freie Weiterbildung derselben a) in der Prophetie Röm. 8, 21. *ὅτι ἐλευθερωθήσεται καὶ ἡ κτίσις ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων θεοῦ.* Daß *κτίσις* hier die physische Natur bezeichne, darüber sind neuerdings die ausgezeichnetsten Ausleger einverstanden b);

a) Damit stimmt auch Müller a. a. O. S. 784 f. zusammen.

b) Man vergl. besonders die treffliche, echt paulinische Auseinandersetzung der Stelle bei Rückert im Comment. z. d. St. S. 357—

an die Heidenwelt kann, schon wegen der Zurücksetzung der κτίσις hinter den ἡμεῖς, in einem Briefe nicht gedacht werden, der nach seiner ganzen Anlage auch auf Heidenbekehrung abgesehen war; und bei dem in demselben Briefe 11, 25. gelehrten Vorangehen der Heiden in das Reich Gottes vor den Juden, müßte jedenfalls unter der κτίσις die ganze nichtchristliche Heiden- und Judenwelt verstanden und dadurch die Entgegensetzung reiner gemacht werden. Allein auch in diesem Fall empfiehlt sich jene Zurücksetzung der κτίσις gegen die ἡμεῖς für die genannte Abzweckung des Briefs nicht und das οὐχ ἑκοῦσα schließt geradezu alles aus, die physische Natur ausgenommen. Daß mit dieser Bestimmung der Natur ein Analogon von Bewußtseyn und Willen, wie mit dem συστενάζει καὶ συνωδίνει V. 22. und der ἀποκαραδοκία V. 19. zugeschrieben sey, mag zugegeben werden, macht aber gar keine Schwierigkeit, da die Vorstellung sich hier zwischen dem dichterischen und dem dogmatisch lehrhaften in der Mitte hält; die μέλλουσα ἀποκάλυψις Christi erscheint so als das Ziel des gesammten Daseyns, die überirdische Herrlichkeit jenes Welttags ist es, welche durch die, nach ihr hinstrebende Sehnsucht und Theilnahme der zu diesem Behufe mit erhöhter Lebendigkeit gedachten Natur gefeiert wird, auf ähnliche Weise, wie auch in alttestamentlichen Stellen großartige Ereignisse durch eine Theilnahme der, nur dort mehr rein dichterisch belebten und personificirten, Natur verherrlicht werden a). Zugleich aber entsteht durch diese Auslegung der κτίσις auf die untermenschliche Creatur eine echt pau-

---

61. Usteri in den Stud. und Krit. 1832. Heft IV. und Paul. Lehrb. N. Afl. S. 372. und bes. S. 399 ff. Neander Pflanzung ꝛc. II. S. 445.

a) Ps. 148, 1. 3 ff. Jes. 14, 8. sind solche Personificationen der Natur, in welchen ihr eine Theilnahme an Ereignissen in der Geschichte des Volkes Gottes, an göttlichen Dingen überhaupt zugeschrieben wird. Ps. 114, 4 f. 68, 17. 96, 11—13. 98, 6 ff.

linische Aufeinanderfolge von Verklärungsacten; wie Christus uns, die gestorbenen Frommen den zur Zeit der Parusie noch lebenden vorangehen ins Reich Gottes, so die frommen Geister (V. 23.) überhaupt V. 19. der unfreien und bewußtlosen, aber nicht vollkommen geistlosen Natur, welche in jener Weltzeit ebenfalls ihre Verklärung und eine Art von Befreiung erwartet. In dieser Vorstellung des Apostels haben wir aber nun eine freie, seiner Auferstehungslehre ganz angepaßte Fassung der Weltbildung in der Parusie. Denn weder absolut verschieden soll der neue Weltschauplatz vom alten seyn, noch absolut identisch mit demselben, sondern zwar die Substanz des alten, der daher nach der Erlösung verlangend vorgestellt wird, — wie denn alles nach dieser Zeit der Weltversöhnung schmachtet, was eine Ahnung von ihr hat, — aber als die von der ματαιότης und ihrem Dienste, von der Vergänglichkeit befreite Substanz desselben, wie ja auch der Unterschied des neuen Leibes von dem vorigen in die Befreiung des letzteren von dem in ihm liegenden Todeskeime, von der Vergänglichkeit zur ἀφθαρσία, gesetzt wird. Deutlich ist in dieser eigenthümlichen Fassung des neuen Himmels und der neuen Erde der paulinische Ursprung derselben, und nicht nöthig, auf alttestamentliche Stellen zu recurriren, welche vielmehr zu der anderen, die Identität beider Welten aufhebenden, angeblich petrinischen Vorstellung die Quelle gewesen sind. Dem paulinischen Geist ist es überhaupt eigen, das Alte nicht vernichtet, sondern nur zu einem neuen höheren Daseyn umgebildet werden und den Universalismus des Heils sich so weit als möglich ausdehnen zu lassen. Und wie nun auch in diesem Gedanken, in dem die Auferstehungslehre sich fortsetzt, die Vergeistigung der sinnlichen Elemente in der Parusie sich darlegt, so zuletzt in der Ahnung des seligen Zustandes auf der neuen Welt, βασιλεία ἐπουράνιος 2 Tim. 4, 18., welche sich theils auf negativem Wege gegenüber den bisherigen zeitlichen

Zuständen, theils auf positivem, geleitet durch die Andeutungen des Herrn vom Schauen Gottes a), mit gänzlicher Uebergehung stärkerer sinnlicher Bilder b) gebildet hat, ohne jedoch die hier dem Wissen gesetzte Schranke zu verkennen. 1 Joh. 3, 2. 2 Thess. 1, 9. wird das Anschauen Gottes, 1 Kor. 13, 10—12. die vollendete Intelligenz, Hebr. 12, 13. volle Gemeinschaft der Heiligen unter einander, 1 Thess. 4, 17. ewige mit Christus genannt c) — alles dieses aber ist für uns, die wir noch im Glauben wandeln, nicht im Schauen, 2 Kor. 5, 7., noch eine verborgene Herrlichkeit, die am Welttag erst soll offenbar werden, unser Leben, auch das künftige, das seinen Grund im gegenwärtigen hat, ist mit Christo verborgen in Gott, Kol. 3, 3—4. ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ d). Vergleichen wir nun diese apostolische Unsterblichkeitslehre mit der in den Evangelien niedergelegten Lehre Christi von den letz-

---

a) Matth. 5, 8.

b) Wie Matth. 8, 11. das ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ u. s. w. und der δώδεκα θρόνοι der Apostel Matth. 19, 28., in welchen das Uebergehen einer königlichen Würde auf die Glaubigen — dort dem Zusammenhange nach bloß in Beziehung auf die Apostel ausgesprochen wird. vgl. Matth. 26, 29. und Fleck de regno divino S. 429—448. de genere beatitudinis Messianae. 1 Kor. 6, 2 f. scheint die Vorstellung von einer richterlichen Würde der Christen zu liegen, ohne daß hier Bild und Gedanke genug unterschieden werden konnten. Auch der Lehre Christi wird Joh. 12, 48. eine richterliche Thätigkeit, als der Norm des Gerichts zugeschrieben, und so viel reicht auch in der Stelle 1 Kor. für den Zusammenhang aus, vgl. 2 Tim. 2, 12.

c) Man vergl. die Zusammenstellung des hierher Gehörigen bei Böhme Rel. der Ap. Jesu S. 157—160.

d) Die Form dieser Weltzeit ist am ausführlichsten und geflissentlich ausgebildet in der Apokalypse, deren eschatologische Vorstellungen wir hier beifügen würden, wenn es nicht nöthig und hier der Ort wäre, zu entscheiden, ob sie nur in der Form oder auch sachlich von dem bisherigen Grundbegriffe differiren.

ten Dingen, so zeigen sich, wie dieß bei einer selbstständigen und lebendigen Reproduction derselben im Bewußtseyn der Apostel vorausgesetzt werden kann, allerdings einige Differenzen zwischen beiden, auch wenn wir bei der bisherigen Grundvorstellung der Apostel stehen bleiben und von einzelnen unbewußten Abweichungen von derselben, die da und dort sich könnten eingemischt haben, vorerst noch absehen; allein nur solche, die die materielle Identität des Grundbegriffs in beiden nicht gefährden können. Schon das kann dahin gerechnet werden, daß der Welttag bei den Aposteln nicht mehr vorzugsweise mit *συντέλεια αἰῶνος* bezeichnet, sondern als *παρουσία* gedacht wird. Wenn in den Aussprüchen Christi über denselben der ältere Terminus beibehalten ist, in welchem mehr die Beziehung auf die Bedeutung des Tags für das Weltganze, also der sachliche Werth desselben hervortritt, so ist es dagegen natürlich, daß in dem Bewußtseyn der Apostel, in welchem die Person Christi der Mittelpunct von allem geworden war, der Tag nach demjenigen benannt wird, der in ihm sich allein thätig erweist, dem Erlöser; und wie in der Bezeichnung des Welttages die Beziehung auf Christum, so tritt in der Entwickelung seiner einzelnen Momente die vorzugsweise Rücksicht auf die Christen, auf die Frommen und Glaubigen hervor; hierin liegt eine Eigenthümlichkeit der apostolischen Lehre, welche, zurückgeführt auf den ihr zu Grunde liegenden Gesichtspunct und zusammengenommen mit dem entwickelteren Zustande, in welchem die Lehre hier sich darstellt, den durchgreifendsten, obwohl nur auf die Form bezüglichen, Unterschied zwischen der Darstellungsweise der Evangelien und der apostol. Briefe bildet. Zwar wird dem Welttag auch in diesen wesentlich ein richterlicher Charakter zugeschrieben, wie in den Reden Christi, und die Norm seiner Entscheidungen ist das Verhalten eines jeden gegen die Sache des Herrn. Allein der Unterschied zwischen beiden ist nun der,

daß einestheils hier mehrere neue Momente hinzugekommen sind, wie die neue Weltbildung, in der Beschreibung der Parusie das Emporgehobenwerden in die Wolken, die Bestimmungen über den Auferstehungsleib, das Vorangehen der gestorbenen Glaubigen vor den noch lebenden in die Verklärung, anderntheils in der Entwickelung und näheren Bestimmung der Momente nicht von jenem allgemeinen Gesichtspuncte der richterlichen Ausgleichung des Diesseits in einem Jenseits ausgegangen worden, sondern der specielle und subjectivere des für die Frommen eintretenden Geschicks der, wenn auch unbewußt, vorherrschende und leitende Gedanke bei derselben gewesen ist. Daher wird denn hier nicht nur der gerichtliche Act des Welttags, welcher von jenem allgemeinen Gesichtspunct aus auf Gerechte und Ungerechte eine gleiche Beziehung hat, nirgends als ein besonderes Moment ausgezeichnet, selbst nicht an den Stellen, wo die Reihenfolge der Acte in dem Welttag angegeben wird, sondern es wird immer nur an die auf die Frommen bezüglichen Processe gedacht, während doch, wenn jene Angabe durch den Begriff einer jenseitigen Erledigung des diesseits Entwickelten geleitet worden wäre, jener in den Reden Christi von diesem Gesichtspunct aus nahmhaft gemachte Act nicht fehlen könnte. Daher gehören alle jene hier neu hinzugekommenen Bestimmungen des Welttages in Wahrheit nur dem Geschicke der Frommen an, so daß die ganze Weiterbildung der Lehre eigentlich nur in einer bestimmteren Angabe dessen besteht, was zur Beseligung der Gerechten in jener Zeit geschieht, indeß von jenem allgemeineren Gesichtspunct aus die neuen Momente so hätten bestimmt werden müssen, daß sie eben so gut auf das Geschick der Bösen als der Guten eine Beziehung hätten. Daß aber nun bei denselben nur an die Frommen gedacht worden sey, zeigt außer dem raptus ad nubes, der Zeitfolge der Verklärungen, besonders die Bestimmung des Auferstehungsleibes und der Weltumbildung.

Denn der erstere wird so bestimmt, daß darin sichtbar schon ein Theil der Beseligung liegt, und nun, wenn man diese Bestimmungen auf die Auferstehung auch der Ungerechten zum Gericht anwenden will, die den Aposteln noch nicht zum Bewußtseyn gekommene Schwierigkeit entsteht, daß man genöthigt ist, den Bösen nur zum Behufe des Gerichts mit einem Leibe zu versehen, der schon eine Stufe der Seligkeit ist, und jedenfalls für die Verdammniß nicht nöthig erscheint; und die Weltbildung ist als die Verklärung der Welt nur zunächst für einen Wohnsitz der Seligen berechnet und bietet, so wie sie hier bestimmt wird, die Apokalypse abgerechnet, keine Seite dar für eine positive, ewige Bestrafung der Unglaubigen. Ja die Auferstehung an sich, als die Rückkehr zu einer vollen Lebendigkeit, ohne jene näheren Bestimmungen, wird so sehr als Vorzug, als Gnadengabe angesehen, daß der Schein entstehen kann, die Bösen werden von ihr ganz ausgeschlossen, was nicht möglich seyn würde, wenn bei derselben nicht unbefangen bloß an das, was sie für die Frommen ist, gedacht, sondern sie von dem allgemeineren Gesichtspuncte des Gerichts aus nur als Bedingung der Gerichts, somit als Grundlage ebensowohl für die Bestrafung als für die Belohnung, als etwas in Bezug auf die Seligkeit indifferentes, als universell, durchweg deutlich vorgestellt worden wäre. Daher ist von der Ewigkeit der Strafen hier nur selten die Rede, wogegen die Ewigkeit der Beseligung aller Orts sich darlegt, und die vorherrschende Intention auf das Positive an dem christlichen Heile mag zusammen mit der Erwartung ihres baldigen Eintritts, das Negative an demselben, den Mittelzustand haben mehr übersehen und daher nicht zu einem positiven Ausdrucke kommen lassen. Indem aber so bei der Bildung der neuen Momente zunächst nur an die Frommen gedacht und jenen die Gestalt gegeben worden ist, in welcher sie für diese passen, so ist dieß nicht aus einem bewußten Widerstreite

geschehen gegen die allgemein richterliche Bedeutung des Tags, dieser Gesichtspunct wurde, sobald die Bestimmung dieser Weltzeit mit Bewußtseyn angegeben wird, streng festgehalten, und machte nur bei der Bildung jener neuen Bestimmungen sich nicht sogleich auf gebührende Weise geltend, weil nichts Neues sogleich allseitig vollendet, und von allen Gesichtspuncten aus vollständig bestimmt erscheint, sondern immer zuerst nur von dem nach den gegebenen Umständen gerade vorherrschenden und zunächst gelegenen, und später dann auch mit den anderen, wie sie gerade erwachen, in Verbindung und Zusammenhang gesetzt wird. Daß aber der Gedanke an die Bestrafung der Bösen in dem Bewußtseyn der ersten Glaubigen sich nicht in gleicher Linie geltend machte mit dem an die eigene Beseligung, ist theils aus der positiven Natur, aus der unmittelbaren Beziehung des letzteren Gedankens auf ihre eigene Person, aus dessen begeisternder Kraft zu begreifen, theils erklärt es sich daraus, daß bei den positiven Fortschritten des göttlichen Reichs das Negative, der Widerstreit gegen dasselbe, anfangs nicht so beachtet wurde, die Verfolgungen aber, welche die Gemeinden trafen, noch nicht den Grad von Heftigkeit und Grausamkeit erreicht hatten, daß der Unmuth der Christenheit über das Uebermaß des Unglaubens zu prophetischen Anschauungen und geflissentlicher Ausmalung der zur Strafe für das vergossene Blut der Märtyrer über die Feinde Christi hereinbrechenden göttlichen Strafgerichte aufgeregt worden wäre. Ganz anders mußte dagegen in den Reden Christi der Gedanke des Gerichts hervortreten. Bei dem hartnäckigen Widerstande, bei dem tödtlichen Hasse, den er fand, bei der Würde seiner Person, die dadurch verletzt wurde, bei seinem starken Bewußtseyn, daß in ihm die Sache Gottes verworfen werde, bei seinem tiefen Blick in die verkehrte Gesinnung und das schlechte Herz seiner Feinde, bei dem noch schwachen Erfolge seiner Wirksamkeit sind

nicht nur Gedanken des Gerichts über die γενεὰ ἄπιστος, und das im Munde dessen, welcher über aller Menschen Geschick die Gewalt hat, begreiflich, sondern es ist auch natürlich, daß im Begriffe jenes Welttages das Gericht über die Bösen eine gleiche Stelle einnimmt mit der Beseligung der Guten, daß es weiter ausgemalt und als ein ewiges geschildert wird, weil auf unverzeihliche Weise eine ewige Sache, die Sache Gottes, verletzt ist, und die Größe der Strafe mit der Größe der Schuld in's Verhältniß gesetzt werden soll. Den Aposteln drängte sich bei der sie und ihre Gemeinden treffenden Verfolgung, die sie mit christlicher Sanftmuth und Geduld, mit Feindesliebe zu ertragen lehrten, zunächst immer der Gedanke an den himmlischen Ersatz für diese kurzen und geringfügigen Leiden auf, das Strafen blieb dem gerechten Richter anheim gestellt, sie hielten sich zunächst an ihren Beruf und gaben denselben Trost ihren Gemeinden, mit dem nächsten Zwecke, sie in Geduld und Ausdauer zu erhalten, so blieb ihnen denn der Gedanke des sie erwartenden Heils allezeit gegenwärtig, indeß der Gedanke an die Bestrafung ihrer Verfolger sie nicht ebenso als Gegenstand eines gleichen Interesses begleitete und daher auch nicht bei Bildung neuer Bestimmungen gleichen Einfluß gewann. Das Ausmalen der Strafgerichte, welche über die Feinde hereinbrechen werden, ist mehr im Geist alttestamentlicher Prophetieen, als im Sinne des N. Ts. Außer dem Bisherigen wirkte zur Ausbildung gerade jener auf das Geschick der Frommen bezüglichen Momente, und zu der gerade für diese angemessenen Modificirung derselben, theils der Umstand mit, daß gerade diese Lehren gegen Einwürfe der Zeitgenossen vertheidigt werden mußten, und einzig durch eine solche Vergeistigung und Sublimirung gehalten werden konnten, theils der schon in den Reden Jesu gegebene Typus auf eine gleiche Fassung derselben führte, wie

dieß beides bei der Auferstehung der Fall ist. Aus dem Bisherigen geht nun zur Genüge hervor, daß die genannte Eigenthümlichkeit der apostolischen Lehre nicht in einer Verwerfung des ursprünglichen Grundbegriffs, sondern darin ihren Ursprung hat, daß gemäß dem Gesetze der psychologischen Entwickelung und den Anregungen der Zeit in der Weiterbildung desselben nur die Eine Seite vorzugsweise hervortrat. Dagegen ist die andere in einzelnen Andeutungen mannichfach enthalten und die Substanz der ganzen Vorstellung wesentlich dieselbe, es wird hier wie dort eine Centralzeit der letzten Dinge gelehrt, mit allgemeiner Auferstehung, Weltgericht, Weltende, in welcher zuerst und für immer alles Diesseitige erledigt, das göttliche Rechtsgesetz vollzogen, das Reich Gottes errichtet wird. Und diese Substanz der ganzen Vorstellung, welche durch alle Evangelien, wie durch die apostolischen Briefe auf gleiche Weise hindurchgeht, stellt sich nun, nachdem wir alle ihre Momente sich haben entwickeln sehen, dar als ein harmonisches in sich geschlossenes Ganze, dessen einzelne Glieder unter sich und mit dem Ganzen in einem inneren nothwendigen Zusammenhange stehend, eine unauflösliche organische Einheit bilden. Für die Nachweisung dieses Zusammenhangs ist erforderlich die Beachtung eines weiteren formalen Unterschieds zwischen der Lehre Christi und der Apostel. In jener erscheint, gemäß ihrem geoffenbarten Ursprung in Christus, sogleich das Ganze, der Grundbegriff, als ein Fertiges, das die einzelnen Bestimmungen schon involvirt, als das Erste, aus dem sich nun seine Momente mit innerer Nothwendigkeit hervorbilden, dessen Natur sich allmählich zu diesen Einzelnheiten ausbreitet; in dieser zeigt sich der Grundbegriff in dem Proceß einer lebendigen inneren Reproduction als ein Werdendes, das sowohl nach seiner Totalität als ein Ganzes in der christlichen Lebenserfahrung entspringt, als

auch auf atomistische Weise als eine Reihe einzelner Theile aus derselben neu ersteht und aus diesen sich nach und nach zu einem Ganzen zusammensetzt. Nach beiden Seiten hin aber, mag die Betrachtungsweise von oben nach unten, von dem Ganzen zu den Theilen fortgehen, oder von unten nach oben, von den einzelnen Bestimmungen zur Totalität aufsteigen, zeigt sich dieselbe innere Verkettung und Zusammengehörigkeit aller in dem aufgestellten Grundbegriff enthaltenen Momente, und bietet uns dadurch eine neue Gewähr, secundärer Art, für die historische Wahrheit desselben. Denn gehen wir nun von dem einfachsten Ausdrucke für jenen Grundbegriff aus, wie er in den Reden des Herrn vorkommt, von der *συντέλεια αἰῶνος* als *θερισμός*, so liegt in diesem schon der ganze künftige von den Aposteln entwickelte Gehalt der Parusie, ja selbst in der *συντέλεια αἰῶνος* an und für sich liegt schon der Begriff des *θερισμός*. Denn wenn die bisherige Welt der Entwickelung abgebrochen wird, so ist als nächster Grund davon am natürlichsten zu denken die Einsammlung der Früchte und Ergebnisse jener Entwickelungszeit, und, wenn dort ein Unterschied der Guten und Bösen und eine sittliche Entwickelung gewesen ist, die richterliche Entscheidung über beiderlei Weisen der Entwickelung. Aus diesem Zusammenfallen des *θερισμὸς* mit der *συντέλεια αἰῶνος* folgt aber nun weiter die Trennung der Entwickelung von der Entscheidung in zwei gesonderte Weltepochen, und durch diese die gleichzeitige Allgemeinheit der Entscheidung wie die ewige Geltung derselben, ja selbst die Begriffe eines Mittelzustandes und der Auferstehung liegen schon als dunkle Consequenz in ihr. Denn fällt nun die Entscheidung überhaupt in ein, der Entwickelungsepoche zeitlich folgendes Weltalter, so tritt sie natürlich für alle in jener zweiten Epoche, und zwar, — da sie als eine Zeit des Genusses der Erndte gedacht wird, — in deren Anfang ein, also gleichzeitig; und die Zeit zwischen dem Tode des Einzel-

nen und jener Entscheidungsepoche, wenn auf sie reflectirt wird, ist die eines Mittelzustandes; — und tritt andererseits die Entscheidung erst dann ein, wenn alle Entwickelungszeit abgelaufen ist, so ist dadurch nicht nur gegeben, daß mit allen auf einmal Gericht gehalten werden kann, sondern auch daß jenes Gericht ewige Geltung habe. Denn wozu sollte irgend ein neues Gericht nach diesem Weltacte statuirt werden, wenn keine Entwickelung mehr, also kein Grund ist für eine Abänderung oder Aufbesserung des ersten? Hierin liegt also die Ewigkeit auch der Strafen, als das nothwendige consequens, wie die Auferweckung aller, wenn die Voraussetzung, daß nur ein Leben mit sinnlicher Realität ein volles sey, hinzugenommen wird, nothwendiges antecedens des Gerichts, und dadurch der Begriff des Mittelzustandes ergänzt wird, die neue Weltbildung aber zu dem Weltende nur die Kehrseite und zu der Auferstehung das Supplement ist. So liegen schon in jenem einfachen Grundausdrucke für diese Weltzeit alle zukünftigen Bestimmungen, nur daß man noch kein Recht hat zu sagen, es sey mit demselben schon bewußt an alle gedacht worden, oder er habe alle lehren und bezeichnen sollen.

Gehen wir aber von dem christlichen Bewußtseyn der Apostel und der ersten Kirche aus, in welchem die einzelnen Momente dieser Weltzeit, ein jedes für sich, und die Totalität derselben, feste Wurzeln haben, so bietet sich hier dieselbe systematische Consequenz, dieselbe Zusammengehörigkeit alles Einzelnen mit dem Ganzen dar. In diesem Bewußtseyn sind nämlich jene Bestimmungen nicht bloß als historische Ueberlieferungen gewesen, sondern auch als eigene auf das Gefühl des geistigen, in den Gläubigen wirksamen, Lebens gebaute Ueberzeugungen, wenn gleich damit keineswegs gesagt seyn soll, der von Christus mitgetheilte Grundbegriff habe nicht auch als innerliche Norm des Glaubens in den Aposteln fortgewirkt. Er erstand in ihnen nur auf's Neue als ein Ausfluß ihres geistigen Le-

bens; und zwar zunächst als Ganzes. Bei dem fortgehenden Kampfe der Gläubigen mit den Ungläubigen, bei den Widersprüchen, in welchen der jetzige Weltzustand erschien mit dem inneren Werthe und der Bestimmung der Sache Christi, mußte man nothwendig sich gedrungen fühlen, eine Zeit zu hoffen, in welcher sich dieser Kampf zur Befriedigung für die Sache Christi, auf eine der Dignität derselben angemessene jenseitige Weise, sowohl in Bezug auf die Glaubigen, als auf die Unglaubigen, löse, und eine solche Entscheidung konnte nun an nichts angeknüpft werden, als an die Person Christi, und zwar an eine außerordentliche göttliche Offenbarung Christi selbst, dem ja alle Gewalt gegeben war im Himmel und auf Erden, an die von ihm selbst verkündigte seiner ersten Erscheinung parallele Parusie. Diese Entscheidung konnte weiter, bei der in der Mehrheit der Kirche erkannten, und von Christus selbst in der Taufformel ausgesprochenen Bestimmung des Christenthums zur Weltreligion, nur als eine allgemeine, bei ihrem Zusammenhange mit der Parusie als eine gleichzeitige, bei der persönlichen Würde Christi und der Größe der Schuld, die man durch den Unglauben an eine solche Erscheinung des Sohnes, und durch eine solche Verwerfung der Sache Gottes auf sich zu laden schien, als eine ewiggültige gedacht werden, in welchen Bestimmungen wieder auf die obige Weise die Auferstehung und der Mittelzustand — die Ewigkeit der Strafen, und da der ewigen Entscheidung dieser zeitliche Weltzustand nicht adäquat ist, die Bildung einer neuen Welt, und das Ende der alten, eingeschlossen ist. Und wie die Totalität des Weltacts, so waren auch seine einzelnen Hauptmomente, Auferstehung und Gericht, jedes für sich auf selbstständige Weise als lebendige Ueberzeugung im Bewußtseyn der Kirche, und auch ihre Verbindung in Einen Weltact war in demselben nothwendig gegeben. Das Bewußtseyn des neuen sittlichen Lebens in der menschlichen Natur führte

zum Bewußtseyn, daß man eines ewigen Daseyns werth und dazu bestimmt sey; die kräftige sinnliche Anschauung des Daseyns überhaupt machte aus der Gewißheit der künftigen Fortdauer die der Auferstehung; und da nun diese gegen die dem Menschen allein, vermöge seiner Natur, zugeschriebene Fortdauer im Hades gehalten als etwas übernatürliches, außerordentliches, nur durch einen allmächtigen Act göttlicher Kraft, wie die Auferstehung Christi selbst, mögliches, und außerhalb des Zusammenhangs mit Christo nicht denkbar erschien, als eine Gnadengabe des Erlösers, so mußte sie nothwendig an einen Act der Person Christi, an eine außerordentliche Offenbarung desselben angeknüpft werden, durch welche zugleich die mit der Auferstehung zusammengehörige Bildung einer neuen Welt und Realisirung des göttlichen Reichs bewirkt werden sollte. Und da es nun nicht thunlich scheinen konnte, diesen Wunderact mit jedem Individuum einzeln sich wiederholen zu lassen, da ohnehin für die Auferstandenen ohne jene Umbildung des jetzigen Schauplatzes kein Wohnsitz vorhanden war, so dachte man die Auferstehung aller als eine gleichzeitige mit der Parusie zusammenfallende, somit war ein Mittelzustand das nothwendige Antecedens. Aus dem Widerstande, den das Christenthum überall fand, und der Unentschuldbarkeit seiner Feinde mußte sich, damit die Sache Christi in Ehren bleibe, und das Gefühl der Glaubigen für deren Verletzung sich genug gethan sehe, das Bedürfniß eines Gerichts über die Unglaubigen entwickeln. Und dieses Gericht konnte nun wieder auf niemand zurückgeführt werden, als auf die Person Christi, dessen Sache es betraf, der jenen Widerstand am lebhaftesten erfahren hatte, der in dem kirchlichen apostolischen Bewußtseyn die durchgängige Mittelsperson für alles, und die Norm, der Maaßstab des Gerichts, und als der Beschützer seiner Anhänger die sicherste Bürgschaft für die Strafe ihrer Verfolger, als Weltperson der Mittelpunct

alles Daseyns war. Aus dem Bewußtseyn der ersten Kirche ging auf diesem Wege der Gedanke eines Gerichts hervor, verbunden mit einer herrlichen strafenden Offenbarung Christi, und aus dem obigen Grunde wurde es als ein gleichzeitiges und ewiges, gemäß dem tiefen Bewußtseyn der Sünde an der Sache Christi als einer ewigen Schuld, vorgestellt. Diese beiden so auf selbstständige Weise, getrennt von einander in dem christlichen Bewußtseyn entstandenen Momente mußten sich aber in diesem Bewußtseyn nothwendig zur Einheit verbinden, die für sie schon in der beiderseitigen Anknüpfung an eine außerordentliche Offenbarung Christi gegeben war. Das Gericht nämlich setzte die Auferstehung auch der Unglaubigen voraus, und erscheint so in einem nothwendigen Zusammenhange mit dem Acte der Auferweckung, und die Auferstehung wiederum gewann erst in dem Acte des Gerichts ihren eigentlichen Zweck, da ja auch die Beseligung der Gerechten nur die eine Seite des Gerichts ist, und nothwendig unter den Gesichtspunct der richterlichen Entscheidung fällt. Beide Acte aber verherrlichen sich gegenseitig, und treten daher im Bewußtseyn der Kirche in Einen Act zusammen, in die Eine Offenbarung Christi, welche nun alles Einzelne umfaßt, jene gesonderten Acte in höherer universeller Bedeutung in sich schließt, und den einen durch den anderen ergänzend in den Begriff einer furchtbar herrlichen ersten und letzten ewig gültigen Weltentscheidung, als Beseligung der Glaubigen und Verdammniß der Unglaubigen, mit Auferstehung und Mittelzustand vor, und neuer Weltbildung nach sich, in den apostolischen Begriff der Parusie, des jüngsten Tages, übergeht. So sehen wir also im Bewußtseyn der Apostel den von Christus überkommenen Begriff dieser Weltzeit nicht nur nach allen seinen Momenten entwickelt, sondern auch aus christlicher Lebensfahrung von Neuem auf eigene Weise lebendig reproducirt, und in beiden Gestalten, als ein innerlich zusammenhängendes Ganze, dessen einzelne Theile sich gegenseitig er-

zeugen und bedingen, und können vorläufig keinen Zweifel darüber haben, daß das Bisherige die bewußte eschatologische Grundvorstellung des N. Ts. sey, da sie nicht nur so constant durch alle Bücher desselben hindurchgeht, sondern auch als ein so festes in sich geschlossenes System vor uns steht, und daß also, wenn einzelne Stellen sich finden sollten, welche abweichende Vorstellungen enthielten, diese Vorstellungen nicht Aussprüchen von einer bewußt lehrhaften Tendenz über die letzten Dinge angehören, und nicht mit bewußter Opposition gegen den Grundbegriff vorgetragen, sondern im Flusse der Rede, der Anschauung, des Zusammenhangs aufgenommen seyn werden, ohne daß ihr Verhältniß zu der mit Ernst und Beharrlichkeit festgehaltenen Grundvorstellung in die Reflexion trat.

---

## II.

### Stellen, welche die Bedeutung des jüngsten Tags als der einzigen, ersten und letzten Weltentscheidung aufzuheben scheinen.

Wenn der bisherige Grundbegriff sein Wesen darin hatte, daß er seiner Natur nach eine richterliche Entscheidung ist, und als solche alle jenseitige Vergeltung in eine Centralzeit zusammendrängt, deren Bedeutung darin liegt, daß sie weder rückwärts eine wahre Lebendigkeit oder Erledigung des Diesseits vor sich hat, noch einen weiteren Act, der ihre Entscheidung abänderte, nach sich, sondern daß sie der Anfang zugleich und die Vollendung alles Jenseitigen ist, so konnte ihm von zwei Seiten vornehmlich seine wesenhafte Bedeutung entzogen, und durch einen anderen Grundbegriff, den einer stetigen Fortentwickelung, seine Natur in ihren Grundfesten erschüttert werden, dadurch nämlich, daß von diesem Begriffe aus ein wahres Leben mit eigentlicher Seligkeit oder Unseligkeit unmittelbar nach dem Tode der Weltzeit vorangehend, und eine

Wiederbringung aller Dinge, eine Entwickelung und neue letzte Entscheidung, der Weltzeit nachfolgend, gelehrt wurde; damit war die Bedeutung des Acts vorwärts und rückwärts gefährdet, der Mittelzustand und die Ewigkeit der Strafen aufgehoben, und die Natur desselben, durch die Substituirung des Entwickelungsbegriffs an die Stelle der richterlichen Entscheidung, im Innersten verändert, der Act, der Anfang und Ende in sich trug, und der Mittelpunct des ganzen Daseyns war, zu einem bloßen unvollendeten Aufbesserungsact, zu einer Epoche in der Vergeltungsgeschichte herabgesetzt. Mittelzustand und Ewigkeit der Strafen sind nur dann möglich, wenn dem Jenseits der Begriff einer richterlichen Entscheidung vorsteht; wird der Begriff der Entwickelung, welchem die Stetigkeit des Fortschritts wesentlich ist, als der alles beherrschende oben an gestellt, so haben beide keinen Sinn mehr. Und wirklich fallen nun alle Stellen des N. Ts., welche man, von der Apokalypse abgesehen, für das Daseyn wesentlicher Lehrunterschiede im Betreffe des Grundbegriffs aufbringen kann, unter diese beiden Puncte, daß sie entweder den Mittelzustand durch ein wahres unmittelbar nach dem Tode eintretendes Leben mit Seligkeit und Unseligkeit zu negiren, oder die Ewigkeit der Strafen durch die Wiederbringung aller Dinge aufzuheben, so den Grundbegriff der eschatologischen Centralzeit zu gefährden scheinen, und dabei ihren Ursprung aus dem Begriffe der Entwickelung zum Theile deutlich verrathen. Wir gehen daher auf diese gedoppelte Reihe von Stellen ein, prüfen ihre Beweiskraft, und zeigen, falls sich einige finden sollten, die wirklich ungezwungen erklärt auf eine abweichende Vorstellung führen, daß diese keineswegs unter die eigentlich lehrhaften Aussprüche über die letzten Dinge, ruhigen Tons, gehören, sondern als die Gedanken eines hingerissenen Moments anzusehen seyen, die somit den massenhaft im T. N. überall gelehrten, in den eigentlich didaktischen

Stellen enthaltenen Grundbegriff nicht umstoßen können, die auch keineswegs in bewußter Opposition gegen diese Grundvorstellung vorgetragen werden, und gemeint sind, sie aufzuheben, sondern sich nur an die überall, wo bewußt hierüber gelehrt wird, festgehaltene Grundvorstellung angesetzt haben, ohne daß ein Widerspruch zwischen beiden bemerkt wurde, in welchem Falle wohl der ältere von dem Herrn selbst vorgetragene Grundbegriff präponderirt haben würde. Am wenigsten beweisend nun sind die Stellen, die den Mittelzustand aufheben, und ein wahres seliges und unseliges Leben unmittelbar nach dem Tode lehren sollen, und da sie höchstens zeigen, daß in den Augenblicken solcher Aussprüche an den Mittelzustand nicht gedacht, und neben dem begeisternden Gedanken an die künftige Seligkeit der zwischen dem Tode und dem Eintritte derselben liegende Zwischenraum, schon weil man die Weltzeit nahe glaubte, weniger bemerkt, in Gedanken übersprungen worden, keineswegs aber daß er nicht behauptet oder gar negirt worden sey, so gefährden sie die bisher entwickelte Grundanschauung in Wahrheit gar nicht. Merkwürdig ist vorerst, daß alle solche Stellen, die im Widerspruche schon mit jener im N. T. sichtbaren Nöthigung kein wahres Leben ohne sinnlichen Gehalt denken zu können, auch das der Auferstehung vorangehende, also körperlose Daseyn, unmittelbar nach dem Tode mit voller Lebendigkeit und Vergeltung bekleiden würden, den paulinischen Briefen und dem Lukasevangelium angehören, die übrigen Evangelien aber nichts dergleichen darbieten. Von jenen beiden aber ist es entschieden, daß sie in einem nahen Zusammenhange des Ursprungs stehen, daß sie aus derselben Entwickelungsstufe des christlichen Geistes, und, wenn es erlaubt ist, so zu sagen, aus derselben christlichen Schule hervorgegangen sind. Wie beide in der einseitigen Hervorhebung der *ἀνάστασις δικαίων* einstimmig erfunden worden sind, so haben sie auch diesen Schein, solche Anklänge an ein steti-

ges Fortleben mit sogleich eintretender Vergeltung eigenthümlich und gemeinschaftlich. Die hieher gehörigen Stellen aus dem Lukasevangelium sind die Worte Christi zum Schächer σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ Luk. 23, 43., welche kein anderer Evangelist wiedergibt, und die Parabel vom reichen Manne und armen Lazarus Luk. 16, 19—31., welche gleichfalls dem Lukas eigenthümlich ist. In diesen Stellen nun freilich werden wir nicht glauben können die genannte Vorstellung in Wahrheit gelehrt zu finden. Denn die Zeitbestimmung in der ersten Stelle σήμερον ist in demselben Sinne gebraucht, wie sie in Ps. 2, 7. vergl. Ebr. 1, 5. υἱός μου εἶ σύ, σήμερον γεγέννηκά σε zu nehmen ist, wo sie offenbar nicht Zeitbestimmung, sondern nur assertorische Formel seyn kann. Denn dem Semiten ist es bei der logischen Armuth und lebendigen Anschauung, wie sinnlichen Natur seiner Sprache, natürlich, die Gewißheit einer Sache durch ihre Versetzung in die Gegenwart oder gar Vergangenheit, also überhaupt durch entsprechende Zeitbestimmungen auszudrücken. In παράδεισος aber liegt nichts weiter, als der Gedanke des himmlischen Reichs und seiner Seligkeit. Darüber aber, daß Christo auch in den Momenten seines Todes ein Gedanke noch habe in bildlicher Hülle in die Seele treten können, wird sich wohl niemand wundern, der nicht überhaupt behaupten wollte, seine Geisteskräfte, und somit auch die ihm eigene concrete und bilderreiche Sprache, seine lebendige Imagination habe ihn in jener Zeit gänzlich verlassen. In der zweiten Stelle aber ist das, was sie, die Vergeltungsidee ausgenommen, über die letzten Dinge enthält, gar nicht von didaktischer Tendenz, sondern bloßes Darstellungsmittel, das im Sinne des Gleichnißredners nicht selbst dogmatisch aufgefaßt, und unter die Zahl der Glaubenswahrheiten aufgenommen werden soll. Fürs erste nämlich ist hier anzuerkennen, daß in dieser Parabel allerdings eine unmittelbar nach dem Tode beginnende Ver-

geltung gelehrt seyn würde, wenn sie überhaupt über die Zeit der letzten Dinge etwas lehren wollte. Denn wenn auch aus der grammatisch stetigen Aufeinanderfolge der Acte ἀπέθανε — ἐτάφη — ἐν τῷ ᾅδῃ die zeitlich unmittelbare Aufeinanderfolge derselben nicht erschlossen werden kann, so liegt diese doch darin, daß die Brüder des Reichen noch lebend vorgestellt werden, indeß der Reiche schon in der Qual, und der Arme in der Seligkeit ist. Allein wir sind nun keineswegs befugt, diese Zeit der letzten Dinge hier als lehrhaft vorgetragen anzusehen. Das was die Stelle eigentlich lehren will, ist nur die Vergeltung selbst, daß das hier beschriebene Laster jenseits seiner Strafe nicht entgehen, und daß diese Strafe, was in den einzelnen Zügen liegt, ganz nach dem Vergehen selbst sich richten werde, ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν Matth. 7, 2. Hätte Christus hier darneben auch noch über die Zeit der letzten Dinge etwas lehren wollen, so würde er, nach der überwiegenden Masse von Stellen, die Lehre von der Parusie haben vortragen müssen. Das aber hätte seinen ganzen Zweck gestört, seine Darstellung überladen, und, da zwei so verschiedene didaktische Zwecke in Einer und derselben Parabel sich nicht zusammen vertragen können, ohne daß der eine in demselben Grade zurücktritt und seines Zwecks verfehlt, in welchem der andere die beabsichtigte Wirkung thut oder seinen Zweck erreicht, so würde dadurch das Ganze Einheit, Schärfe und Eindringlichkeit verloren, er würde seiner Rede selbst ihre Kraft genommen haben. Es ist demnach natürlich, daß Christus hier die Vorstellung von der Zeit der Vergeltung beiseit läßt, sie nicht an und für sich zu einem Selbstzwecke in seinem Gleichnisse macht, daß er sie unverändert, wie sie sich ihm gerade woher immer darbot, bloß benutzt, zum Ausdrucke der ihn gerade beschäftigenden, hier lehrhaft vorgetragenen Idee. Ist aber nun die Vorstellung über die Zeit der letzten Dinge, welche hier zu Grunde liegt, in diesem Zusam-

menhange nicht von didaktischer Tendenz, so folgt daraus an sich nur, daß aus dieser Stelle eine nachweisbar dogmatische Zeitangabe sich nicht entnehmen lasse, aber — noch keineswegs, daß jene bloße Einkleidung sey, wenn nicht andere Gründe noch hinzukommen, die zu einer solchen Annahme nöthigen. Diese liegen aber nun schon in dem Gleichnisse an und für sich. Die einzelnen Züge in diesem sinnlichen Vergeltungsgemälde erscheinen theils an sich, sobald sie zu einem verständigen Gehalte erhoben werden sollen, bildlicher Natur, wie ja z. B. lächerlich und geistlos wäre den Schoos Abrahams, das Fortgetragenwerden durch die Engel, die Feuerqual u. a. eigentlich nehmen zu wollen, theils dienen sie, wie gerade der κόλπος Ἀβραάμ, und die Antwort Abrahams auf die Bitte des Reichen V. 24—26., und namentlich auch die hier zu Grund gelegte Zeit der Vergeltung V. 27—31. der Idee, die vorgetragen werden soll, als Darstellungsmittel. Die Sünde des reichen Mannes, wahrscheinlich des Repräsentanten der Pharisäer, wie nicht nur 16, 14., sondern auch der ganze Context, der Zusammenhang mit den beiden vorangehenden Gleichnissen zeigt, die Sünde, welche hier an ihm gerügt und mit Vergeltung im Jenseits bedroht werden soll, war Hochmuth und Unbarmherzigkeit. V. 21. Dem Fehler entsprechend wird die Strafe bestimmt. — Der Hochmüthige soll gedemüthigt werden. Die empfindlichste Demüthigung für seinen jüdischen Dünkel ist, daß er, selbst in seinem Geschicke so tief erniedrigt, den Armen in dem Schooße des Stammvaters sehen, und sich die Hülfe desselben als Gnade, in gänzlicher Hülflosigkeit erbitten muß. Der Unbarmherzigkeit ist analog die Strafe, daß dem Reichen auch die bescheidene Bitte, auch die geringste Linderung seiner Qual abgeschlagen wird, weil das Geschick der Bösen auf eine für die Seligen unabänderliche Weise von Gott fixirt sey — was der Sinn des χάσμα ist. Und wie die bisherigen Züge in dieser Schilderung des jenseitigen Zustandes der Idee des Gleichnis-

ses dienen, so auch die Aussage über die Zeit der Vergeltung. Den Pharisäern soll nicht nur mit der Strafe für ihre Sünden, die gewöhnlichen einheimischen Sünden ihres Standes, gedroht, sondern auch die Strenge Gottes angekündigt werden, daß er ihnen, außer den für ein ernstes Trachten nach dem Guten vollkommen zureichenden Mitteln des Gesetzes und der Propheten, keine andere außerordentliche Hülfe zu ihrer Bekehrung geben werde. Zum Ausdrucke dieses Gedankens aber dient in der Parabel, daß die Brüder des Verdammten noch lebend, und er als bekümmert um ihr Geschick, als einer, dem zu spät die Augen aufgegangen sind, vorgestellt wird, also eben die Zeit, in welche die Vergeltung hier verlegt ist, war erforderlich zur Aufnahme dieses Gedankens in die antipharisäische Parabel. Indem aber diese Züge gebraucht sind, um eine Idee auszudrücken, haben sie also nicht in sich selbst ihren Zweck, sondern finden ihr Ziel, ihre Bedeutung, eben nur in dem Ideellen, dem sie dienen, sie fallen über den ideellen Gehalt der Parabel hinaus in die Einkleidung; selbst wenn sie sonst lehrhaft vorgetragen, und als dogmatische Sätze in den Glauben aufzunehmen wären, so würde dieß nicht aus dieser Stelle folgen. Daß aber nun wenigstens die hier vorausgesetzte Zeit der Vergeltung ein solcher Lehrsatz überhaupt nicht sey, dieß erhellt zu guter Letzt noch aus dem Widerspruche, in welchem sie mit dem auch im Lukasevangelium selbst sonst gelehrten Grundbegriffe stehen würde, theils daraus, daß jene Züge überhaupt, allen Merkmalen nach, aus Zeitvorstellungen unbefangen als der sinnliche bildliche Rahmen für das hier zu offenbarende Gesetz der Vergeltung aufgenommen worden sind, wie dieß ganz unverfänglich war, in einer parabolischen Einkleidung das Gegebene so zu benutzen, da dem Verständigen der bildliche Sinn unmöglich verborgen bleiben konnte, auf den Unverständigen aber Christus mit seiner bildlichen Einkleidung auch sonst nicht

viel Rücksicht genommen, sondern ihn oft seinem Schicksale, als einer selbstverschuldeten Strafe seiner Verkehrtheit überlassen hat. Eben so wenig als für die Lehre des Erlösers die beiden Stellen aus Lukas, kann für die paulinische Lehransicht der Zusammenhang und die Grundanschauung, aus welcher neuerdings Neander a), oder die einzelnen paulinischen Stellen, aus welchen außer ihm Usteri b), Müller c) und andere argumentirt haben, beweisen, daß eine unmittelbar nach dem Tode eintretende Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus, also ein volles Daseyn mit Vergeltung als die stetige, jenseitige Fortsetzung dieses Lebens, auch nur für die Frommen, vorgetragen worden sey. Das Scheinbarste ist unstreitig hier die von Neander gegebene Ableitung der genannten Vorstellung aus der paulinischen Grundansicht, auf welche wir daher zuerst genauer eingehen wollen. „Die Grundanschauung des Apostel Paulus, wie die des N. Ts. überhaupt, sagt Neander d), sey diese, daß der Entwickelungsprozeß des göttlichen Lebens, der mit dem Glauben beginnt, fortgehe, bis er die menschliche Natur in ihrem ganzen Umfange durchdrungen haben werde. Aus diesem Bewußtseyn des göttlichen Lebens, als eines Continuums (S. 447), aus dem Bewußtseyn einer fortschreitenden Entwickelung desselben, in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, dem ja der Glaubige in allem nachfolgen werde (S. 446), ergebe sich mit Nothwendigkeit die Idee von einem gleich nach dem Tode beginnenden seligen Zustande, daß das höhere Leben der Glaubigen auch durch den Tod nicht unterbrochen werden könne, daß sie durch denselben zu einer vollständigeren Theilnahme an dem göttlichen

---

a) Neander, Pflanzung d. christl. K. II. S. 444 ff.
b) Usteri, paulin. L. S. 359.
c) Müller, Stud. u. Kr. 1835, 3. S. 787.
d) a. a. O. S. 444 ff.

und seligen Leben Christi gelangen werden." Wäre die Grundanschauung von einer stetigen Fortentwickelung der menschlichen Natur, wie in anderen Lehrbestimmungen des Apostels herrschend, so auch hier Seele und Princip seiner Eschatologie, so wäre diese von Grund aus von der synoptischen verschieden, welcher nicht der Entwickelungsbegriff vorsteht, sondern der einer ersten und letzten Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und des göttlichen Reiches am jüngsten Tage. Allein abgesehen davon, daß der Neander'sche Begriff der Schwierigkeit unterliegt, auf die Bösen, des göttlichen Lebens Ermangelnden, keine Anwendung zuzulassen, und so für das Geschick der einen Hälfte der Menschheit, wenigstens bis zu deren endlicher Wiedergeburt eine Lücke zu haben, von der man nicht weiß, ob sie durch einen Mittelzustand oder durch positive Strafen ausgefüllt zu denken ist, kann das ganze Verfahren dem Tadel nicht entgehen, daß die in den unmittelbar auf diese Lehre bezüglichen didaktischen Stellen wiederholt ausgesprochene, in sich geschlossene und harmonische Grundvorstellung nicht entwickelt, sondern eine aus dogmatischen Consequenzen, welche dem Apostel selbst nicht angehören, mittelst einiger Aussprüche, die auf die letzten Dinge nur eine entfernte Beziehung haben, gezogene, jenem Grundbegriffe fremde, Vorstellung als die wahre und eigentliche Lehransicht des Apostels geltend gemacht worden sey. Denn gewiß ist dem Apostel seine Lehre von den letzten Dingen nicht auf dem Wege dieser Consequenz, aus der Voraussetzung einer stetigen Entwickelung entstanden, sondern sie ist die nur lebendig, auf die oben angegebene Weise, reproducirte positive, von Christus historisch überkommene. Diese geht nicht aus von dem Gesichtspuncte eines stetigen Progresses, sondern von dem einer momentanen Offenbarung, nicht von dem eines langsamen Fortschreitens durch perpetuirliche menschliche Thätigkeit, sondern von dem einer plötzlich eintretenden Wirksamkeit Gottes, durch

welche mit einem Male die Schranke der hier unvollkommenen Intelligenz fallen und alles mit Einem Schlage vollendet wird, nicht von der Anschauung eines stetig fortgehenden vollen Lebens, sondern einer einstigen plötzlichen Wiedererweckung aus einer Art von Halbdaseyn durch einen universellen absoluten Weltact. Somit ist dieser Entwickelungsbegriff seiner wahren Eschatologie fremd, und das Wesen der letzteren zeigt keine Spur einer Entstehung aus demselben. Ja, selbst von dem von Neander vorausgesetzten Begriff einer stetigen Entwickelung muß vorerst bezweifelt werden, ob er dem Apostel angehöre, denn er erleidet eben durch die eschatologische Grundvorstellung des Apostels eine Modification, welche den von Neander explicirten paulinischen Aussprüchen über denselben nicht widerspricht, ihn aber des von Neander statuirten Merkmals einer fortgehenden Stetigkeit beraubt. Denn in den von Neander a) geltend gemachten Lehrsätzen liegt dieses Merkmal nicht, also auch kein Widerspruch gegen die paulinische Grundvorstellung, und die hier in Betracht kommende Seite derselben, den Mittelzustand. Denn der Gedanke, daß man durch den Glauben aus dem Tode zum Leben übergehe, sagt in Bezug auf das physische Leben des Glaubigen nur, daß er eines künftigen Lebens nach dem Tode gewiß seyn dürfe, daß er sichere Bürgschaft habe, nicht im Tode zu bleiben, aber daß sein neues Leben unmittelbar nach dem Tode beginnen werde, liegt nicht darin; die Idee von einem Wachsthume des inneren Menschen, bei fortgehender Abnahme des äußeren, gibt gegründete Hoffnung, daß, nach der gänzlichen Auflösung des letzteren, der innere ein weiteres Leben haben werde, sagt aber keineswegs, daß dieses sogleich eintrete, so wie jener den Punct der Auflösung erreicht hat; das Bewußtseyn des Christen von der fortschreitenden

a) a. a. O. S. 446.

Entwickelung des göttlichen Lebens in ihm gibt das Vertrauen, daß es nicht abgebrochen, daß es nach dem Tode auf's Neue herrlicher begonnen werde, schließt aber eine vorübergehende Pause in dem wahrhaften Leben, einen Mittelstand nicht aus, sobald er nur, wie dieß ja bei der erwarteten Nähe der Parusie der Fall war, nicht allzulang gedacht werden mußte; kurz, wir werden Neander in Bezug auf jene Aussprüche gerne zugestehen, daß sie eine stetige Entwickelung des christlichen Lebens in dem gegenwärtigen Daseyn, und eine einstige Fortsetzung desselben in der Zeit nach dem Tode, mit vermehrter Vollkommenheit und äußerer Herrlichkeit, enthalten, aber die stetige Succession des einen Moments auf das andere liegt nicht in denselben, und der von Neander angenommene Begriff einer solchen ununterbrochenen Stetigkeit der Entwickelung ist nicht erweislich paulinisch, vielmehr muß sein Entwickelungsbegriff aus den didaktischen Stellen über die letzten Dinge näher bestimmt, und bei Bestimmung desselben auch der Mittelzustand, wie der Begriff der Parusie, in Rechnung genommen werden. Wenn wir uns aber nun nicht entschließen können, die aus den didaktischen Stellen gezogene Grundvorstellung einer heterogenen, mittelst einer bloßen dogmatischen Folgerung, aus einer nicht einmal dem Apostel selbst angehörigen Prämisse construirten und sofort auf seine Rechnung gesetzten Eschatologie aufzuopfern, und sie vor einer solchen Umgestaltung durch das Bisherige sicher gestellt haben, so ist noch übrig, nun auch zu untersuchen, ob nicht jene unmittelbar auf die Eschatologie bezüglichen Stellen selbst im Widerspruche gegen einander stehen, ob nicht den bisherigen von uns benutzten Aussprüchen andere gleichen didaktischen Werths gegenübergestellt werden können, welche den Mittelzustand und die Bedeutung des jüngsten Tags nach rückwärts in demselben Maaße aufheben, als jene sie lehren, und so durch die Nachweisbarkeit solcher Aussagen die Neander-

sche Construction der paulinischen Eschatologie ihr gutes Recht behalte? Neander, welcher die von uns für den Mittelzustand geltend gemachten Stellen ganz in den Hintergrund stellt, und von den zwei, die er erwähnt, 1 Kor. 15, 23. u. 1 Theff. 4, 14., zwar die daraus für ihn entstehende Schwierigkeit anerkennt, aber sie nicht zu lösen versucht, sondern ihnen nur seine Construction entgegensetzt, — begnügt sich S. 448 mit der Auskunft, „Paulus habe in den früheren Erklärungen über die Auferstehung der Glaubigen ihr Geschick zwischen Tod und Auferstehung nur nicht erwähnt, aber es gleichwohl als stetige Entwickelung gedacht, und nun bei längerem Ausbleiben der Parusie diesen Punct später nur bestimmter hervorgehoben." Allein, wie die früheren Erklärungen von der Art sind, daß sie die Stetigkeit der Fortentwickelung ausschließen, so sind die späteren in dem Falle, sie gar nicht auszusagen, und damit fällt auch, wenigstens in Betreff des Zwischenzustandes, die Usteri'sche Annahme einer fortschreitenden Veränderung der paulinischen Eschatologie. Denn welches sind nun die Stellen, die für jene stetig fortgehende Entwickelung des Menschen unmittelbar nach dem Tode, mit anfangendem Vergeltungszustande angeführt werden können? Neander und Usteri stimmen darin überein, dieser Gedanke sey in Phil. 1, 23. und 2 Kor. 5, 1. 8. bestimmt ausgesprochen. a) In den Worten *τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι* der ersteren Stelle, und in dem *οἴδαμεν ὅτι, ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν* V. 1., und *εὐδοκοῦμεν — ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* der zweiten, findet Usteri, sey das Gestorbenseyn (*ἀναλῦσαι* und *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος*) ein Treten in die unmittelbare Gemeinschaft Christi (*σὺν Χριστῷ*

a) Neander a. a. O. S. 446, 447. Usteri a. a. O. S. 359 u. bes. 368. Müller in den Stud. u. Kr. a. a. O. S. 787 f.

εἶναι, oder ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον) genannt, somit ein Gelangen in das Reich Christi gleich nach dem Tode gelehrt. Allein beide Acte, der Tod und die eintretende Gemeinschaft des Erlösers werden hier keineswegs als zusammenfallend, sondern durch die Bindepartikel καὶ als besondere, nur überhaupt auf einander folgende, Acte bezeichnet, in irgend eine Kausal-Verknüpfung und in ein zeitliches Nacheinander versetzt; aber wenn auch gerne zugegeben werden mag, ein solches Zusammendenken beider Acte sey nur in einem solchen möglich gewesen, dessen Sehnsucht, dessen heißer Wunsch, dessen Erwartung beide nahe zusammengerückt habe, und dagegen in einem solchen, der zwischen beiden einen Jahrhundertlangen Zwischenraum setzen würde, kaum denkbar, weil ihm der Gedanke an eine solche Verzögerung störend sich fast dazwischen drängen müßte, und so die unbefangene grammatische Zusammenstellung beider schon im Momente, da sie gesetzt werden wollte, auf irgend eine Weise modificiren würde — so liegt in jener Zusammenstellung doch nirgends die Stetigkeit der Succession für beide Acte, sondern nur ein nicht allzugroßer Zwischenraum zwischen beiden für den Apostel selbst, nämlich ein solcher, der über dem Gedanken an den positiven Gewinn der künftig mit der Parusie eintretenden Verherrlichung verschwinden, oder so zurücktreten und vergessen werden konnte, daß er sich in die Seligkeit eines solchen Moments nicht störend einmischte; wie denn in der Nähe der Parusie, die der Apostel fast noch lebend erreichen zu können hoffte (das ἡμεῖς ἀλλαγησόμεϑα 1 Kor. 15, 52., communicativ gesagt, läßt wenigstens die Möglichkeit offen, daß auch der Apostel die Verwandlung erfahre, wenn es gleich die Nothwendigkeit davon nicht enthält) die Kürze dieses Zwischenraums für den Apostel selbst liegt. Bemerkenswerth ist dazu namentlich aus 2 Kor. 5. der Gegensatz zwischen dem V. 6., nach welchem das ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι geradezu ein ἐκδημεῖν ἀπὸ

*κυρίου* ist, also dieses beides zusammenfällt, und zwischen V. 8., der das *ἐκδημ. ἐκ τοῦ σ.* nicht mit dem *ἐνδημ.* zusammenfallen läßt, sondern beide nur durch *καὶ* zu einander addirt. Wollte man aber mit Calvin sich darauf berufen, daß ja der Austritt aus diesem Leben nicht um sein selbst willen, sondern nur wegen des darauf folgenden ewigen Lebens gewünscht werde, so hat jener Wunsch nicht nur auch dann seinen Sinn, wenn dieses Leben nicht unmittelbar auf den Tod folgt, weil ja der Tod doch die Bedingung und die erste Stufe, der erste Schritt zu dem Erlangen dieses künftigen Lebens ist, sondern er könnte auch an und für sich von dem gefangenen Apostel gehegt worden seyn, als Befreiung aus den Kämpfen und Mühsalen dieser Zeit. Eben so wenig wird man sich auf das *ἔχομεν οἰκοδομ.* 2 Kor. 5, 1. berufen können, als liege darin, daß man sogleich nach dem Tode einen verklärten Leib habe, also ein volles Leben mit Seligkeit, was ja ohnehin einen handgreiflichen Widerspruch geben würde gegen die allerwärts ausgesprochene Lehre von der Auferstehung, — sondern einerseits ist hier eine Brachylogie anzuerkennen, sofern der Nebensatz *ἐὰν-καταλυθῇ* unmittelbar an den ganzen Satz *ὅτι οἰκοδομὴν ἔχομεν* angeknüpft ist, statt daß es logisch nur als eine temporale Nebenbestimmung zu dem Objecte dieses Satzes *οἰκοδομὴν* gehört, und, um mit diesem grammatisch verbunden zu werden, einige Binde-Worte, wie (*οἰκοδομὴν*) *μέλλουσαν ἔσεσθαι* (*ἐὰν-καταλυθῇ*) erfordert haben würde; andererseits bezeichnet *ἔχομεν*, nach einer sehr gewöhnlichen Ausdrucksweise, die vollkommen sichere Gewißheit des künftigen Erlangens, sofern diese als ein schon gegenwärtiges Besitzen betrachtet werden kann und betrachtet wird, wie ja dieß z. B. in dem johanneischen *ὁ πιστεύων — ἔχει ζωὴν αἰώνιον, μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν* (Joh. 5, 24.) ebenso der Fall ist, sofern unter jener *ζωὴ* zugleich das zukünftige selige Leben des Glaubigen zu ver-

nun die Parusie nicht stetig auf den Tod Christi folgend gedacht wurde, so kann auch jene κρίσις für den Menschen kaum anders, als durch einen ähnlichen Zwischenraum von dem Tode getrennt gedacht worden seyn, wiewohl dieß letztere mehr als natürliche Voraussetzung gelten mag, nicht als ein erweislich nöthigender Grund. Wie aber Neander in 2 Tim. 4, 18. eine Stetigkeit der Succession finden kann, „ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν α. τὴν ἐπουράνιον," wo nur zwei verwandte Dinge zusammengestellt werden, die einander entsprechen als die positive Ergänzung der negativen Hälfte des Heils, ist um so weniger einzusehen, als in demselben Kapitel V. 8. sogar didaktisch die Zeit der Errichtung des göttlichen Reichs, und der Versetzung der Glaubigen in dasselbe, der Beseligung der Gerechten angegeben ist, als eine, von der Zeit unmittelbar nach dem Tode ganz verschiedene, als die Zeit der Parusie, „ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής," während der 18. Vers durchaus keine Zeitbestimmung enthält, deren Beifügung nicht überall erwartet werden kann, zumal da sie oft genug in allen Briefen wiederholt wird. 1 Theß. 5, 10. endlich, die letzte Stelle, deren Hauptsinn jedenfalls der ist, die unveränderliche Gewißheit des künftigen Lebens für den Christen unter allen Umständen auszudrücken, kann gar nicht auf eine Stetigkeit des Fortlebens in der Gemeinschaft Christi mit Vergeltung bezogen werden. Denn auch wenn man geneigt wäre, das εἴτε καθεύδωμεν εἴτε γρηγορῶμεν (m. vergl. oben S. 922) von dem Zwischenzustande zwischen Tod und Auferstehung auszulegen, so ist der Zustand und die Zeit des ζήσομεν jedenfalls von dem Zustande des γρηγορ. und καθεύδειν zu unterscheiden, als das Zukünftige vom Gegenwärtigen, da dieß nicht nur in dem Futurum liegt, sondern auch wenn man beide Zustände des ἅμα σὺν αὐτῷ ζῆν, das doch volle

Gemeinschaft mit Christo bezeichnet, also volle Lebendigkeit in sich schließt, und das γρηγορεῖν und καθεύδειν als zusammenfallend, als Einen und denselben Zustand nehmen wollte, das widersprechende Ding von einem wahren Leben, das mit Christus entweder ein Schlafen oder Wachen, d. h. auch kein wahres Leben seyn könne, herauskommt: Verhält sich aber das ἅμα σ. X. ζῆν zu jenem Zwischenzustande als das Zukünftige zum Gegenwärtigen, oder als die entferntere spätere Zukunft zu der näheren, so liegt in keinem Falle irgend eine Andeutung eines unmittelbar auf den Tod folgenden Gelangens in das Reich Christi in der Stelle; zwischen den übrigen Erklärungen der einzelnen Worte in der Stelle haben wir hier nicht nöthig zu entscheiden, da keine derselben auf die hier bestrittene Annahme führt. Nach dem Ergebnisse der bisherigen Untersuchung müssen wir sonach den Stellen, welche ein unmittelbar nach dem Tode eintretendes volles Leben mit Vergeltung enthalten sollen, die Beweiskraft absprechen, und der Mittelzustand, wie die Bedeutung des jüngsten Tages als des Anfangs aller jenseitigen Entscheidung, hat demnach keine Stelle des N. Ts. gegen sich. Ohnehin wird man uns von der Hauptstelle Phil. 1. zugeben, daß auch, wenn der Apostel hier im Zustande aufgeregter Sehnsucht, ohne hinzutretende Reflexion, Tod und Seligkeit sich näher zusammengedacht hätte und demnach hier durch die Lebhaftigkeit des Gefühls über die ursprüngliche Grundvorstellung hinausgeführt worden wäre, dieß nicht so angesehen werden dürfte, als habe er dogmatisch zweierlei gelehrt, als hätte er, aufmerksam gemacht auf den Widerstreit dieses begeisterten Ausspruchs mit seiner dogmatischen Grundlehre, diese jenem aufgeopfert, sondern daß man jenen als die Vorstellung eines hingerissenen Momentes betrachten und ihm daher den didaktischen Werth absprechen müßte. Wichtiger als die angeblichen Abweichungen in Betreff des Mittelzustandes und die dahin ge-

hörigen Stellen, ist aber nun eine auf die Ewigkeit der Strafen und somit auf die ewige Geltung des jüngsten Tages, auf seine Bedeutung und Einzigkeit nach vorwärts, bezügliche Abweichung, die Stelle 1 Kor. 15, 22—28, und hier werden wir einem Widerspruche gegen die Grundvorstellung nicht ausweichen können, ohne auf willkürliche Erklärungen zu kommen, aber zugleich uns überzeugen, daß der dort ausgesprochene Gedanke einer Wiederbringung aller Dinge auf psychologisch natürliche Weise in dem Heidenapostel entstanden, daß er aber auch nur eine Vorstellung begeisterter Momente, wiewohl öfters in einzelnen Anklängen wiederkehrend, und da er in seinem Widerstreite zu dem Grundbegriffe noch nicht erkannt war, keineswegs eine bewußte Negation des letzteren im Sinne des Apostels, sondern eine noch nicht in die Reflexion getretene Abweichung von ihm sey. In dieser Stelle nämlich wird die ἀποκατάστασις πάντων unverkennbar gelehrt, und bemerkenswerth ist auch hier, daß wir diesen Gedanken nur in den paulinischen Briefen finden. Zwar finden sich Anklänge an eine Universalität der Erlösung auch in dem spätesten Evangelienberichte, in den Reden Jesu selbst. Joh. 12, 32. πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμέ, oder ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω V. 31., πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας 13, 3. und in ähnlichen Stellen. Allein in diesen Reden, welche der Erlöser in prophetischer Erregung, erfüllt von dem gewaltigen Erfolge seines Lebens und Todes, sprach, kann das πάντες nicht verstandesmäßig = omnes ad unum, premirt, sondern es muß nach der Stimmung, in welcher es gesprochen wurde, psychologisch genommen werden, und sagt in ähnlicher Weise, wie 12, 19. ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν, nicht alle Erdbewohner ohne Ausnahme, sondern die Masse überhaupt bezeichnen will, nicht absolute Universalität der Erlösung aus. Auch die ἀποκατάστασις πάντων aus der petrinischen Rede Apg. 3, 21. ist nur ein aus seinem Zusammenhange ge-

rissener Ausdruck, dem der vollständige, ἀποκατάστασις πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ — προφητῶν ἀπ' αἰῶνος, substituirt werden muß, und bezeichnet nicht die endliche Wiederbringung aller Dinge, im philosophischen Sinne, am Ende der Weltentwickelung, sondern die Erfüllung alles dessen, was nach dem göttlichen Rathschlusse noch vor der Parusie geschehen soll, nämlich des gesammten Inhalts aller Prophetie, weil dieser vorher vollkommen erfüllt seyn muß, ehe Christus erscheinen kann. Denn ἀποκατάστασις π. ist hier offenbar in ganz ähnlichem Sinne als die Vorbereitung zu der Parusie zu nehmen, wie das ἀποκαθιστᾷ πάντα, Ἠλίας μὲν ἔρχεται πρῶτον καὶ ἀποκαταστήσει πάντα Matth. 17, 11. Mark. 9, 12. gebraucht ist, um die Vorbereitung für den ersten Auftritt des Messias auf Erden auszudrücken, es ist nicht nur vollendete Verwirklichung, sondern restitutio in integrum, und nach Apg. 1, 6. ein damals üblicher Terminus für das, was in der messianischen Zeit und unmittelbar vor ihr geschehen sollte, welchen zum Theil das unüberwindliche Vertrauen der alten Theokratie, das sie auch in der ungünstigsten Zeit zu sich selbst trug, daß sie gleichwohl noch im vollsten Sinne wirklich werden müsse, geschaffen hat. Die χρόνοι ἀποκαταστάσεως sind daher die Periode der nicht beginnenden, sondern schon vollendeten Erfüllung aller Prophetie, wodurch diese und ihr Inhalt, nachdem er schon keine Erfüllung mehr schien erwarten zu dürfen, in seinem ursprünglichen Rechte, seiner Wahrheit wieder erscheint. Dieser Gedanke ist besonders einer Bekehrungsrede vor jüdischen Zuhörern (Apg. 3, 12.), wie diese ist, angemessen, die Parusie kann so lang nicht eintreten, ἄχρι χρόνων ἀποκ. π. u. s. w., bis die ganze alte Weissagung in Gesetz und Propheten sich erfüllt hat und dadurch der alte Bund sich in seiner Realität und ewigen Dignität dargestellt und gerechtfertigt hat. Dagegen finden wir nun bei Paulus in mehreren Stellen die Hoffnung einer allgemeinen Erlösung, in der an-

gegebenen Stelle 1 Kor. 15. aber deutlich die Wiederbringung aller Dinge gelehrt. Denn das πάντες ζωοποιηθήσονται V. 22. kann, vergl. V. 24., wo zu den Glaubigen ausdrücklich noch die bis zur Parusie Unglaubigen hinzugefügt und in die Erlösung aufgenommen sind, weder von einer bloßen Bestimmung aller Menschen zur Erlösung a), noch von der wirklichen Erlösung bloß aller Christen verstanden, sondern muß eventuell und universell von der ganzen Menschheit erklärt werden, wenn gleich der Apostel selbst nicht alle diese Momente in dem Augenblicke jener Aeußerung bewußt im Sinne gehabt haben sollte. Das Hinaussehen auf Allgemeinheit des Heils, auf die reelle Vollendung des Erlösungswerkes an allen Theilen der Menschheit ist ja auch in den Stellen Röm. 5, 15 und 18. und besonders 11, 25—36. in einer Stelle voll echt apostolischer Begeisterung enthalten. Gerade die letztere läßt uns aber nun auch psychologisch begreifen, auf welchem Wege diese Vorstellung in ihm entstanden sey. Daß ein lebendiges Gefühl, wie es den Apostel beseelte, für die Kraft des göttlichen von Christo ausgegangenen Lebens, dieselbe, die ihn zu seinen Anstrengungen und Opfern trieb, die den mächtigen Kampf des Geistes mit einer starken Sinnlichkeit in ihm erhielt, die ihm den Muth gab, kein eignes Daseyn für sich mehr führen, sondern seiner selbst sich entäußern und nur in Christo leben zu wollen, für diese Kraft, die er in seiner eigenen plötzlichen Umkehr in ihrem ganzen Umfange kennen gelernt hatte, daß eine solche Ehrfurcht und Bewunderung vor dem Begründer dieses geistigen Lebens, vor der erhabenen Person des Erlösers, vor der unendlichen allgenügenden Fülle dieser Offenbarung, die von dem eingebornen Sohne Gottes, dem Urheber dieser geschaffenen Welt, dem Abglanze Gottes, dem πλήρωμα θεότητος ausgegangen war, wie sie der

a) Müller Stud. und Krit. S. 751.

Apostel hegte, zu dem begeisterten Glauben fortreißen konnte, einer solchen göttlichen Kraft und Lebensfülle werde nichts Menschliches, keine Kreatur widerstehen können, einer göttlichen Person, die in Einheit mit dem Willen Gottes thätig sey, die menschliche Natur umzubilden, müssen sich alle entgegenstehenden Mächte fügen, und der Endzweck des Universums, nur Gott in sich darzustellen (1 Kor. 15, 28.), müsse in Folge davon am Ende sich verwirklichen, als gegründet in dem göttlichen und eben darum in sich selbst unwiderstehlichen, nothwendig seiner Erfüllung entgegengehenden Willen a), ist leicht einzusehen; ebenso begreiflich und nothwendig ist, daß ein solches Vertrauen, vornehmlich in begeisterten Momenten, hervorbrach, in denen sich dem Apostel, durch die Anschauung seines eigenen Lebens oder des Entwickelungsganges der ganzen Weltgeschichte und der neugegründeten Kirche, jenes Gefühl der göttlichen Kraft und Herrlichkeit in der Person Christi und in dem von ihm ausgegangenen religiösen Leben am lebendigsten aufdrang. Nehmen wir dazu noch den besonderen Beruf und Lebensgang des Apostels, der mit seiner eigenthümlichen Erkenntniß von der Aufnahme auch der Heiden in das Heil, und bei seiner Verkündigung unter diesen heilsbegierigen Völkern am meisten Veranlassung und Gelegenheit hatte, die Fortschritte des Reichs Gottes und des christlichen Lebens im Großen anzusehen, müssen wir nicht bei ihm vor andern voraussetzen, es werde ihm, der den Universalismus der Gnade erkannt hatte, aus diesem Ueberblick über die Entwickelung des Christenthums und die Ausbreitung der Kirche die Hoffnung erwachsen seyn, daß diese Entwickelung fortgehen werde bis zur Vollen-

a) Daß er das bestimmteste Gefühl für die sich in allem absolut vollziehende Macht Gottes hatte, geht aus seiner Prädestinationslehre Röm. 9. hervor.

gegeben [illegible] ausgedehnten Thätigkeit a) hatte bringt [illegible] am meisten erweitert, die Unermeß[illegible] war der Inhalt seines Mysteriums, die [illegible] Gnade [illegible] seines Lebens b), ihm ist vor den anderen eigen die [illegible] über das Ganze der Offenbarung und Geschichte, [illegible] er in ihren drei Gliedern, Heidenthum, Judenthum und Christenthum auffaßt c), und als die Erfüllung eines [illegible] göttlichen Rathschlusses im Fortgange der Zeiten an[illegible]t d), Kol. 1, 6. u. 23. nennt er im Zusammenhange mit der Bewunderung der Person Christi, im Fluß einer begeister[illegible] Rede, das Evangelinm ein κηρυχθὲν ἐν πάσῃ τῇ κτί[σει] τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, ein καρπὸν ἐν παντὶ κόσμῳ καὶ καρποφορούμενον; im Vertrauen auf die unumstößliche Wahrheit der alttestamentlichen ἐπαγγελία hoffte er mit Zuversicht, auch die Juden werden sich noch bekehren, Röm. 11, 1 ff., wie mußte er nicht vor allen andern den Gedanken einer Wiederbringung aller ergreifen, da mit der Aufnahme der Heidenwelt in das Heil und des Heils in der Heidenwelt eine so mächtige Schranke gefallen war und täglich eine nach der andern fiel? Wie mußte er sich nicht

---

a) 1 Kor. 15, 10. περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα. 2 Kor. 11, 5. λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων. V. 23. διάκονοι Χριστοῦ εἰσι; — ὑπὲρ ἐγώ. ἐν κόποις περισσοτέρως, κ. τ. λ.

b) Kol. 1, 27. τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Eph. 3, 8. Die περισσεία χάριτος Röm. 5, 15.

c) Vgl. Röm. 1, 25. vgl. 7, 7 ff. Gal. 3, 15 f. mit Röm. 11, 32. Röm. 8, 1 ff. in welchen Stellen die ganze Geschichte der Menschheit und die ganze Offenbarung construirt ist, Christus als Ziel und Mittelpunct alles Vorchristlichen dargestellt wird.

d) Vgl. Eph. 3, 8 f. Kol. 1, 27. und das auch sonst oft wiederkehrende Zurückführen einzelner Thatsachen auf den ewigen Rathschluß Gottes.

der Hoffnung hingeben, daß nicht nur das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰςέρχεται Röm. 11, 25., sondern auch zuletzt πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται und so die ganze Menschheit wiedergeboren und in die Seligkeit eingehen werde? Die von ihm ausgesprochene Idee von einer endlichen Bekehrung aller Bösen und Unglaubigen durch die gewaltige Herrschaft des Sohnes Gottes, von einer Ueberwindung auch des letzten Feindes, von einem endlichen Eingehen aller Dinge in Gott, oder Seyn Gottes in allem, von einer letzten alleinigen Herrschaft des Vaters, wenn Christus seine Bestimmung, jeden Widerstand gegen Gott zu überwinden, seine vermittelnde Thätigkeit vollendet haben werde, ist das natürliche psychologische Ergebniß der inneren und äußeren Lebenserfahrung in dem Heidenapostel. Und diese Vorstellung hat sich ihm nun auch in die eschatologische Stelle 1 Kor. 15. eingemischt, und an jener, aber auch nur an jener Stelle, die Grundvorstellung, jedoch unbewußt — ohne daß der Widerstreit der neuen Bestimmung mit der alten Grundanschauung, welche auf der Auctorität Christi ruhte, zur Reflexion gekommen wäre, — modificirt. Die Parusie erscheint in der einseitigen Betrachtungsweise, die dieser Stelle zu Grunde liegt, als ein Glied in der fortgehenden Verklärungsgeschichte der Menschheit, als ein Act der alles überwindenden Heiligkeit und sich absolut mittheilenden Seligkeit Gottes, nicht seiner belohnenden oder bestrafenden Gerechtigkeit, als ein Act nicht der Trennung der Menschheit nach Gesinnung und Geschick, sondern der sich successiv vollendenden Einigung des Geschlechts im göttlichen und seligen Leben. Sie erscheint endlich, da sie nur eine particuläre Beseligung ihrem Begriffe nach ist, nicht als der erste und letzte Act, als der Eine Weltact, der alle Vollendung in sich trägt, sondern als ein Act von partieller Bedeutung, welcher einer weiteren letzten derselben Art zu seiner Ergänzung bedarf; der allgemeine Weltact zerfällt in zwei Acte von particu-

bung in allen. In seiner ausgedehnten Thätigkeit [a]) hatte sich sein Gesichtskreis am meisten erweitert, die Unermeßlichkeit der Gnade war der Inhalt seines Mysteriums, die Idee seines Lebens [b]), ihm ist vor den anderen eigen die Uebersicht über das Ganze der Offenbarung und Geschichte, die er in ihren drei Gliedern, Heidenthum, Judenthum und Christenthum auffaßt [c]), und als die Erfüllung eines ewigen göttlichen Rathschlusses im Fortgange der Zeiten anschaut [d]), Kol. 1, 6. u. 23. nennt er im Zusammenhange mit der Bewunderung der Person Christi, im Fluß einer begeisterten Rede, das Evangelium ein κηρυχθὲν ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, ein καρπὸν ἐν παντὶ κόσμῳ καὶ καρποφορούμενον; im Vertrauen auf die unumstößliche Wahrheit der alttestamentlichen ἐπαγγελία hoffte er mit Zuversicht, auch die Juden werden sich noch bekehren, Röm. 11, 1 ff., wie mußte er nicht vor allen andern den Gedanken einer Wiederbringung aller ergreifen, da mit der Aufnahme der Heidenwelt in das Heil und des Heils in der Heidenwelt eine so mächtige Schranke gefallen war und täglich eine nach der andern fiel? Wie mußte er sich nicht

---

a) 1 Kor. 15, 10. περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα. 2 Kor. 11, 5. λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων. V. 23. διάκονοι Χριστοῦ εἰσι; — ὑπὲρ ἐγώ. ἐν κόποις περισσοτέρως, κ. τ. λ.

b) Kol. 1, 27. τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Eph. 3, 8. Die περισσεία χάριτος Röm. 5, 15.

c) Vgl. Röm. 1, 25. vgl. 7, 7 ff. Gal. 3, 15 f. mit Röm. 11, 32. Röm. 8, 1 ff. in welchen Stellen die ganze Geschichte der Menschheit und die ganze Offenbarung construirt ist, Christus als Ziel und Mittelpunct alles Vorchristlichen dargestellt wird.

d) Vgl. Eph. 3, 8 f. Kol. 1, 27. und das auch sonst oft wiederkehrende Zurückführen einzelner Thatsachen auf den ewigen Rathschluß Gottes.

der Hoffnung hingeben, daß nicht nur das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέρχεται Röm. 11, 25., sondern auch zuletzt πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται und so die ganze Menschheit wiedergeboren und in die Seligkeit eingehen werde? Die von ihm ausgesprochene Idee von einer endlichen Bekehrung aller Bösen und Unglaubigen durch die gewaltige Herrschaft des Sohnes Gottes, von einer Ueberwindung auch des letzten Feindes, von einem endlichen Eingehen aller Dinge in Gott, oder Seyn Gottes in allem, von einer letzten alleinigen Herrschaft des Vaters, wenn Christus seine Bestimmung, jeden Widerstand gegen Gott zu überwinden, seine vermittelnde Thätigkeit vollendet haben werde, ist das natürliche psychologische Ergebniß der inneren und äußeren Lebenserfahrung in dem Heidenapostel. Und diese Vorstellung hat sich ihm nun auch in die eschatologische Stelle 1 Kor. 15. eingemischt, und an jener, aber auch nur an jener Stelle, die Grundvorstellung, jedoch unbewußt — ohne daß der Widerstreit der neuen Bestimmung mit der alten Grundanschauung, welche auf der Auctorität Christi ruhte, zur Reflexion gekommen wäre, — modificirt. Die Paruſie erscheint in der einseitigen Betrachtungsweise, die dieser Stelle zu Grunde liegt, als ein Glied in der fortgehenden Verklärungsgeschichte der Menschheit, als ein Act der alles überwindenden Heiligkeit und sich absolut mittheilenden Seligkeit Gottes, nicht seiner belohnenden oder bestrafenden Gerechtigkeit, als ein Act nicht der Trennung der Menschheit nach Gesinnung und Geschick, sondern der sich successiv vollendenden Einigung des Geschlechts im göttlichen und seligen Leben. Sie erscheint endlich, da sie nur eine particuläre Beseligung ihrem Begriffe nach ist, nicht als der erste und letzte Act, als der Eine Weltact, der alle Vollendung in sich trägt, sondern als ein Act von partieller Bedeutung, welcher einer weiteren letzten derselben Art zu seiner Ergänzung bedarf; der allgemeine Weltact zerfällt in zwei Acte von particu-

lärem Werth und Umfange. Denn offenbar werden in der vorliegenden Stelle V. 23 — 24. drei Epochen des ζωοποιηθῆναι πάντας (V. 22.) unterschieden, deren erste die Auferstehung Christi als das Fundament und die Quelle aller Belebung zum Inhalte hat, die letzte aber die gleiche Belebung aller Bösen in sich schließt, sofern diese seit der Auferweckung der Gerechten, als der zweiten Epoche von dem Processe der Heiligung ergriffen, durchdrungen und jeder Kraft zum Widerstande beraubt gedacht werden; worauf das Werk Christi vollendet ist, und die Herrschaft, dem Sohne zur Erlösung und Heiligung der Kreatur transitorisch verliehen, in die Hände des Vaters zurückgeht. Das Natürlichste ist hier ohne Zweifel, anzunehmen, daß die dritte Epoche von der zweiten ebenso getrennt sey, wie diese von der ersten, und τέλος ebenfalls eine Epoche, einen Act gleicher Bedeutung, wie die παρουσία bezeichne. So entstehen demnach drei Stufen in der Weltversöhnung und allgemeinen Belebung, die Auferstehung des Herrn, die Auferstehung der Gerechten in der Parusie, die Auferstehung auch der bis zur zweiten Epoche noch ungerecht Gebliebenen, die nach derselben alle noch wiedergeboren werden, in dem letzten Acte der Zurückgabe der Herrschaft von Seiten Christi an Gott. Zwischen der zweiten und dritten Epoche wäre demnach eine fortgehende Heiligung einzuschieben, die sich bis zum Eintritte des τέλος vollendet haben müßte, wie eine gleiche Entwickelung auch zwischen die Auferstehung Christi fällt. Diese Vorstellung ist aber nun als eine vereinzelte schon daran zu erkennen, daß sie über die Dunkelheit eines unvollendeten Gedankens sich nicht erhebt, und weder in den Momenten des Grundbegriffes einen natürlichen Halt, noch einen für sie eigens gebildeten Kreis dazu gehöriger Vorstellungen zum Fundamente hat. Denn wie sollen wir uns nun die Entwickelung und Bekehrung der Bösen denken zwischen der zweiten Epoche und der dritten? sollen sie im Hades sich ent-

wickeln, wenn man die Grundvorstellung zur Ergänzung benutzen will, so liegt in jenem Begriffe des Mittelzustandes kein Moment, das für eine solche Entwickelung die nöthigen Bedingungen darböte. Ein andere neue, der neuen Voraussetzung zugehörige Vorstellung aber, welche die Bedingungen dieser Entwickelung enthielte, ist nirgends gegeben. Auferstanden können die Bösen in jener Zeit noch nicht seyn, weil in der Parusie nur diejenigen als auferstehende genannt sind, welche dem Erlöser wahrhaft angehören, den anderen aber die Belebung, d. h. nach den parallelen Gliedern nothwendig Auferstehung, erst mit dem dritten Acte zu Theil werden soll. Oder wie sollen nun die in der Parusie auferstandenen Frommen in der Zeit zwischen dieser und dem τέλος gedacht werden? sollen sie auf dem unveränderten irdischen Schauplatze fortleben, in einer Art von tausendjährigem Reiche, wie Usteri[a]) vermuthet? Dieß hat in den paulinischen Briefen nirgends ein Zeugniß für sich; weit eher müßte aus der Grundvorstellung das Moment der neuen Weltbildung zu Hülfe genommen werden, als Fundament für diese Vorstellung, so daß die Glaubigen nun auf einer verklärten Welt fortlebend zu denken wären, ob sich fortentwickelnd, oder vollendet und der Früchte ihrer Arbeit genießend, bliebe ungewiß, jedoch das letztere wahrscheinlicher. Allein was im Zusammenhange des Grundbegriffes als natürliches Moment sich darbot, das ist als Hülfsvorstellung für diesen abweichenden Begriff gebraucht complicirt und leistet nur gezwungen Dienste, die neue Vorstellung zeigt sich nicht durchgebildet, nicht als Resultat einer umsichtigen dogmatischen Reflexion, als Glied eines allseitig bestimmten Gedankens, sondern vereinzelt und unvollendet. Ihre junge Entstehung aber scheint sie der in dem Apostel auf die angegebene Weise gebildeten Erwartung zu verdanken, daß

a) Paul. L. S. 367. Anm.

die Gnade alle ergreifen und durchdringen werde, mit welcher der Gedanke an den durch eine solche Vollendung überflüssig werdenden Mittler a), der monotheistische an Gott als das Ziel alles Daseyns und Werdens b), und der subordinatianische von Christus c), geleitet durch alttestamentliche Stellen, wie Ps. 110, 1. d), in Verbindung trat. Der Grund aber, aus welchem sich diese ganze Vorstellung hervorbildete, ist der Entwickelungsbegriff. Von diesem aus wurde, weil er in der nur einen Theil der Menschheit beseligenden Parusie seine Rechnung nicht vollkommen fand, und doch von dem alten Begriffe derselben nicht ganz abgegangen werden konnte, ein zweiter letzter Act zu Hülfe genommen, der die Entwickelung, die inzwischen vollendete, abschließe. Die Parusie verlor so die ihr als einer richterlichen Entscheidung natürliche Universalität, und da sie in Bezug auf die Bösen nun gar keine positive Entscheidung mehr, sondern nur ein einstweiliges Uebergehen derselben war, so kann von ihrer ewigen Geltung auch für die Ungerechten nicht mehr die Rede seyn. Die einseitige Auffassung des Acts in Bezug auf die Frommen erreicht hier ihre Spitze, indem sie den Grundbegriff wesentlich abändert. Gleichwohl können wir diese Vorstellung nicht für einen bewußten Widerspruch, für eine bewußte Umgestaltung des früheren Grundbegriffes halten, sondern für eine in Momenten tiefer Erregung, im Fluß

---

a) Angedeutet Joh. 16, 26—27.

b) Röm. 8, 36. ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

c) 1 Kor. 11, 3. κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ θεός.

d) Ps. 110, 1. „εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου." vgl. 1 Kor. 15, 25. 27. wo das δεῖ αὐτὸν βασιλεύειν u. s. w. ganz dem „ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν" z. B. Luk. 24, 26. parallel ist und an die γραφὴ als die Erkenntnißquelle dieses göttlichen Rathschlusses erinnert.

eines begeisterten Vortrags (m. vgl. V. 17—19 f. V. 54 ff.) ihm entgangene, in einem Zusammenhange, der nur an die Auferstehung, an das ζωοποιεῖσθαι denken ließ, ausgesprochene einseitige Vorstellung, welche in der Zeit einer rascheren Fortentwickelung der Kirche kaum vermeidlich, aber keineswegs gemeint war, den von Christus überkommenen Lehrtypus umstoßen zu wollen, wenn auch noch ein Zweifel darüber obwalten kann, ob Paulus, auf den Widerspruch beider Vorstellungen hingeleitet, die neue der älteren ohne Bedenken aufgeopfert haben würde. In jedem Falle bleibt also der früher entwickelte Grundbegriff eines ewigen und Einen richterlichen Weltacts, für welchen alle Stellen des N. Ts. gegen diese einzige stehen, unbewegt in seinem Recht, als die Grundvorstellung des N. Ts. angesehen zu werden. Dieser Grundbegriff ist es, der in den lehrhaften Stellen über die letzten Dinge durchherrscht, den die Evangelienberichte geben, auf welchen die apostolischen Briefe in allen anderen Stellen, die letztgenannte ausgenommen, zurückgehen, welchen Paulus selbst sonst immer, zu verschiedenen Zeiten auf gleiche Weise vorträgt und voraussetzt, der allein consequent und in systematischer Ausbildung sich darstellt, und dem wir sonach um jener einen Stelle willen von einem, in Bezug auf den Begriff der Parusie wenigstens zweifelhaften didaktischen Werthe seine Dignität als Grundtypus der paulinischen Eschatologie zu nehmen, uns nicht bewogen finden können.

---

## 2.

# Kritischer Versuch
über
# den Knecht Gottes (Jes. 40—66.)
mit Berücksichtigung
der neuesten darüber aufgestellten Meinungen *).

---

Es findet sich bekanntlich in den Kapiteln 40—66 des unechten Jesaja die öftere Wiederholung des ganz eigenthümlich vorkommenden Ausdruckes „Knecht Gottes," ohne daß sich das damit bezeichnete Subject leicht genau ausmitteln ließe. Die ältere rabbinische Schule nach ihrer unhistorischen Richtung erklärte vom Messias; die spätere theils vom Volke, theils vom Propheten, theils wie Jarchi vom besseren Theile der Nation. An diese verschiedenen Erklärungen haben sich ältere und neuere christliche Ausleger angeschlossen. Vom bessern Theile der Nation erklären Paulus, Ammon und Maurer (Comment. z. A. T.). Rosenmüller (2te und 3te Ausg. seiner Schol.) und Hitzig (Comment. z. Jes.) sind mit Entschiedenheit für die Erklärung vom Volke aufgetreten. Gesenius und de Wette (ersterer in seinem Commentar, letzterer in seiner Schrift de morte exp. Ies. Chr.) haben den Knecht Gottes

---

*) Dieser unter meinem Einflusse, aber mit unabhängigem Geiste geschriebene Aufsatz eines jungen Gelehrten schien mir der Veröffentlichung würdig zu seyn. Mir war darum zu thun, daß die Sache von neuem untersucht und zur Sprache gebracht würde: keinen anderen Zweck hatte ich bei der Veranlassung, wie bei der Mittheilung dieser Arbeit. Dr. de Wette.

als Collectivum, den Stand der Propheten bezeichnend, gefaßt; in einzelnen Hypothesen haben sich ferner noch über diesen Gegenstand ausgelassen Telge (Melet. in loc. Iesai. 52, 13—53.) und Umbreit (Stud. und Krit. Jahrg. 1828.). Da nur die Erklärung vom Volke (unter welcher wir diejenige vom bessern Theile der Nation mit eingeschlossen denken) und diejenige von den Propheten auf einer richtigen geschichtlichen Grundlage beruhen, so haben wir auch diese nur einer genaueren Prüfung unterworfen. Wir schicken dem zu Folge eine kleine Untersuchung über die Erklärung vom Volke voraus.

I.

Das Prädikat „Knecht Gottes" wird im unechten Jesaja nicht immer von einem und demselben Subjecte ausgesagt. In den Stellen 41, 8. 9. und 44, 1 ff. findet es sich ausdrücklich vom Volke und ebenso ausdrücklich 44, 26. und 50, 10. von einem einzelnen Propheten oder einem Collectivum derselben. Die Identität des Ausdruckes kann also weder für noch gegen diejenigen Stellen beweisen, wo derselbe schwankend ist; und schwankend ist die Erklärung geblieben bei 42 ff. und 49 ff. Rosenmüller und Hitzig haben an diesen Stellen vom Volke erklärt. Wir gehen nun in's Einzelne der Gründe für und gegen ein und zwar zuerst hinsichtlich der Stelle 42 ff. Die Gründe dieser Ausleger sind folgende:

1) Die Uebereinstimmung von 41, 8. 9. und 44, 1.

2) Der Vorgang der LXX.

3) Die Parallelstelle 42, 19—22.

1) Der erste Grund entkräftet sich dadurch, daß die von Rosenmüller und Hitzig behauptete Uebereinstimmung keine durchgängige ist; daß der Ausdruck „Knecht Gottes" vielmehr ein gewöhnliches Prädikat des Prophetenstandes auch bei dem zeitverwandten Jeremia war (Jes. 7, 25; 26, 5; 29, 19 u. a. m.); daß überhaupt

oft dieser Ausdruck (wie Job. 1, 8; 42, 8; Ps. 43, 1.) nur ein besonderes Verhältniß zu Jehovah anzeigt, in welchem Sinne auch David (Ps. 89, 4.) Knecht Gottes und dessen Auserwählter heißt.

2) Der Vorgang der LXX beweist nicht mehr als ein Citat des neuen Testamentes. Es ist nämlich die Einschaltung von Ἰσραὴλ und Ἰακὼβ als eine verunglückte Hypothese zu betrachten, zu welcher der unkritische Uebersetzer durch 41, 8. verleitet worden ist.

3) Mich wundert, daß gegen diesen Grund neuere Ausleger so wenig erinnert haben. Die Annahme, daß das Volk Bote Gottes, von Gott gesendet genannt werden könne, ermangelt doch jeder geschichtlichen Begründung. Ueberall erscheinen die Propheten als Gottesboten und ertheilen Gottes Aufträge stellvertretend an das jüdische Volk (Jerem. 7, 25; 26, 5; 29, 19; 44, 4; 23, 21; Jes. 44, 26 u. s. w.). Man hat dagegen eingewendet: das Volk handle hier als Prophet, und man bleibt wirklich zuweilen unschlüssig, ob die Ausleger vom Volke erklären, weil es ihnen Prophet ist, oder ob denselben das Volk Prophet ist, damit sie vom Volke erklären können. Allein ist es denn wahrscheinlich, daß unser Prophet, dem Alles daran liegt, daß das neue Jerusalem Mittelpunct seiner idealen Theokratie werde, daß das ganze Volk die Gelegenheit zur Rückkehr benutze und von Judäa aus eine neue politische Machtvollkommenheit entfalte, ist es wahrscheinlich, daß der nämliche Prophet dem nämlichen Volke zur nämlichen Zeit den Auftrag ertheilt habe, sich zu einer Bekehrungsreise unter die Heiden anzuschicken, um dieselben für den Jehovahkultus zu gewinnen? Wie ganz andere Absichten spricht dieser Prophet 41, 15 ff. mit dem Volke rücksichtlich der Heiden aus, wo es dieselben wie ein Dreschwagen wurfeln soll! Und würde er wohl, wenn er hier mit מלאך יהוה das Volk hätte bezeichnen wollen, diesen Ausdruck, unter dem Jedermann

nach der gewohnten Redeweise die Propheten verstand, so ganz ohne deutlichere Bezeichnung des ungewöhnlichen Subjects, welches diesmal damit gemeint war, hingeschrieben haben? Wie merkwürdig endlich, wenn dieser Heidenbekehrer, dieses prophetische Volk gar blind und taub heißen muß! V. 6. ein Licht der Nationen; V. 19. blind und taub! Herr H. sagt freilich: „ein Licht der Heiden seyn soll." Allein V. 6. ist er wirklich ein Licht der Heiden; V. 19, wie es Herr H. zugibt, ist er wirklich blind und taub. In was für ein Netz von Widersprüchen sieht sich hier der wahrheitsliebende Exegete verstrickt!

Hieronymus, wahrscheinlich durch ähnliche Schwierigkeiten veranlaßt, übersetzte ungrammatisch: quis est surdus nisi ad quem nuntios meos misi? Der chaldäische Paraphrast und Saadias machten sich desselben Fehlers schuldig, beweisen aber alle drei durch ihre Uebersetzung, daß sie von den Propheten erklärten. Wenn auch Piskator den מלאך יהוה unrichtig von den Priestern, Vitringa unrichtig von den Ungläubigen versteht, so folgen doch auch diese Ausleger dem richtigen Gefühle: daß vom Volke sich diese Stelle unmöglich erklären lasse. Vitringa, der die rabbinische Erklärung mitleidig absurdum nec dignum refelli nennt, hätte vielleicht besser gethan, dieselbe einer nähern Prüfung zu würdigen: es ist die einzige, die einiges Licht auf die Stelle wirft, und ich bin auf sie gleich von Anfang und unabhängig geführt worden.

V. 18. nämlich scheint mir Jehovah die verstockten und unglaubigen Juden anzureden und sie zu beschwören, gegen seine Rettungsanstalten nicht länger die Augen zu verschließen. V. 19. erwiedern die Verstockten diese Anrede Jehovahs so, daß die Erwiderung im Munde Jehovahs, aber im Sinne der Verstockten geschieht, indem sie Jehovah seinen Vorwurf zurückgeben,

und seinen eigenen Gesandten derjenigen Verstockung anklagen, welcher Jehovah sie bezüchtiget. V. 20. begegnet Jehovah diesem vorgegriffenen Einwurfe damit, daß er die Verstockten an seine Wunder und prophetischen Offenbarungen, die sie ja zur Genüge hätten schauen können, erinnert und V. 21. sie durch den Propheten noch überdieß an sein Gesetz, die gesetzgebende Richtschnur des Rechtthuns, mahnen läßt.

Es bleibt nun einsichtsvollern Exegeten überlassen, zu entscheiden, ob diese oder eine der vorgenannten Erklärungen oder die Rosenmüller-Hitzig'sche in grammatischer Hinsicht den Vorzug verdiene? Uebrigens glaube ich in der Stelle 42 ff. selbst Gründe zu finden, welche letztere als erweislich unmöglich erscheinen lassen. Man darf nur genauer auf die wunderlichen Kunstgriffe achten, mit welchen diese Ausleger zu der Stelle 42, 6. ihre Erklärung aufzustützen suchen, um an derselben irre zu werden.

Rosenmüller übersetzt עם־ברית u. s. w. et dabo te in foedus populi, i. e. tu foedere et tecum et inter se consociabis populos, qui omnes tua instituta recipient. עם soll nach dieser Erklärung für גוים stehen, weil der Prophet, wenn er sein eigenes Volk gemeint hätte, das Suffixum oder den Artikel würde beigefügt haben. Allein die Stelle, welche R. zum Beweis anführt, beweist gegen ihn selbst. Ps. 62, 9. spricht ein frommer Israelit mit seiner eigenen Nation, der er den Aufblick zum Bundesgott Jehovah angelegentlich empfiehlt. Wozu ein Suffixum, ein Artikel? עם gehört in die Klasse derjenigen Substantiven, welche, durch den wiederholten Gebrauch abgeschliffen, die Bedeutung eines nom. prop. erlangt haben. Mit Unrecht beruft sich R. ferner auf das zweite Glied אור גוים. Ein Licht konnte der Prophet den Heiden, ein Bundesmittler nur demjenigen Volke werden, zu welchem Jehovah im Verhältnisse des Bundes stand.

Herr *Hitzig* will aber nicht zugeben, daß עם־ברית *Bundesmittler* heiße. Nach seiner Meinung soll עם zu ברית in einem *Oppositionsverhältnisse* stehen, anzeigend, daß die ברית ein Volk sey, und zugleich seine Erklärung des Knechtes Gottes beweisend. Dagegen ist zu bemerken: *einmal*, daß der Genitiv גוים im ersten Parallelgliede den Genitiv עם im zweiten Parallelgliede erfordert; *zweitens*, daß ברית־עם und עם־ברית zweierlei Dinge sind. Herr H. hat übersetzt, als ob letzteres stünde. Im Oppositionsverhältnisse steht der bekannte Begriff, welcher der Bestimmung noch bedarf, voraus; der bestimmende nach. Uebersetzt Herr H. *Bundesvolk*, so ist *Volk* das bekannte Subject und gehört voraus; von diesem Volke soll ausgesagt werden, daß es eine ברית sey; dieses muß also nachstehen. Nun ist aber die Stellung umgekehrt: mithin hat Herr H. unrichtig übersetzt und auch unrichtig 1 Sam. 31, 3. zur Bestätigung herbeigezogen. מורים אנשים בקשת (1 Sam. 31, 3.) und מורים בקשת in der Parallelstelle (1 Chron. 10, 3.) sind der Sache nach ganz dasselbe. Gehört an ersterer Stelle, wie die letztere zu erinnern scheint, בקשת zu מורים, so ist אנשים nicht Opposition, sondern *entweder* ein einfaches *Bindungswort*, das zwischen die den Begriff schon ausfüllenden Substantive hineintritt, und, indem es keinem von beiden ausschließlich angehört, nur zu ihrer beiderseitigen Verschmelzung dient, *oder*, wie ich von einem ausgezeichneten Gelehrten erinnert worden bin, es ist das nach seltener Uebung dem Adjectivum המורים nachgesetzte Substantivum. Ist aber vielleicht אנשים näher mit בקשת zu verbinden, so ist es in diesem Falle Apposition: die *Schützen*, die *Männer mit Bogen*; nur ist mir kein Beispiel bekannt, wo ב mit einem nomen ein Adjectivum bildete (noch sehr verschieden ist Ps. 29, 4., wo es allerdings ein Prädikat bildet). Allein in keinem Falle kann die Stelle für die Hitzig'sche Erklärung beweisen; denn in

letzterem Falle würde מרים wirklich der bekannte Begriff, welcher der Bestimmung bedürfte, אנשים בקשת der näher bestimmende seyn, welcher sprachrichtig in der Apposition nachstehen müßte.

Ist nun aber, was demgemäß sich so verhalten muß, ברית־עם Bundesmittler und nicht Bundesvolk, dann läßt sich unsere ganze Stelle unmöglich vom Volke erklären, in so fern nämlich das Volk sein eigener Bundesmittler nicht werden kann. (Sollte es übrigens nicht etwas bedenklich seyn, eine einzelne zweifelhafte Auslegung zur Bedingung des Beweises für das ganze Thema zu machen?) Dazu kommt die große Unwahrscheinlichkeit, daß V. 2—4. vom Volke zu verstehen seyen. Die hier gegebene Charakteristik des Gottesknechtes ist zu individuell und diese Individualität zu sehr im Widerspruche mit dem hebräischen Nationalstolze und den daraus fließenden Vorstellungen von der Unterwerfung der Heiden, als daß sie die prophetische Wirksamkeit eines ganzen Volkes ausdrücken und den Gedanken ausmalen sollten: dieses ganze Volk werde einst, in Taubensanftmuth eingehüllt, unter die Heiden gehen, um sie zu bekehren.

Mit stärkeren Gründen stützen R. und H. ihre Erklärungen der Stelle 49, 1 ff.

1) sey das V. 3. deutlich dastehende ישראל ein unwidersprechlicher Beweis;

2) spreche der Zusammenhang deutlich für das Volk;

3) passe auch das prophetische Amt wohl auf dasselbe.

Was den ersten Grund betrifft, so haben alle Ausleger die Unbequemlichkeit des ישראל gefühlt. Abenesra hilft sich durch eine Paraphrase, verletzt aber die Grammatik. Kimchi nimmt einen Absprung der Rede an, mittelst dessen sich Jehovah vom Propheten plötzlich an das Volk wende. Grotius nimmt gegen alle Grammatik ישראל als Dat. commodi (Israeli, Israelis

bono), wie Dathe. Döderlein (Uebers. frühere Ausgabe) deutet Israel auf den Propheten, als einen wahren Israeliten. Gesenius schwankt zwischen der Kimchischen Erklärung und der Möglichkeit, auf die Autorität eines einzigen Denkmals gestützt, ישראל aus dem Texte zu werfen. Umbreit erklärt ingeniös, aber unwahrscheinlich V. 1—3. vom Volke, V. 3—6. vom Propheten, V. 6 ff. vom Messias a). Hengstenberg sieht den Messias in ישראל.

Wenn die Zeugen einigermaßen hinreichten, so schiene mir ebenfalls das bequemste, wenn man sich des ישראל durch Achtserklärung entledigen könnte — allein ein Denkmal beweist noch nichts. Kimchi, dem Hensler und Stäudlin, zum Theil auch Gesenius und de Wette in neuerer Zeit gefolgt sind, scheint mir der Wahrheit am nächsten gekommen zu seyn; nur vermisse ich in seiner Erklärung das punctum saliens, wodurch die auffallende Stellung von ישראל allein gewissermaßen gerechtfertigt wird. Ich finde dasselbe in dem Gedanken: daß eine Zeit war, da Gott sich durch seinen Knecht ausschließlich nur an Israel verherrlicht hat, und würde die Stelle demgemäß folgendermaßen umschreiben: „Jehovah berief mich; ihm verdanke ich meine Entstehung; er gab mir meine Weihe. Und die Formel seiner Berufung war: Du bist mein Knecht; Israel ist das Volk, an welchem ich mich durch dich verherrlichen will." Der Gedankengang ist dieser: den Heiden, welche 49, 1

---

a) Doch wohl zu merken, daß er den Messias zum Hauptbegriffe macht, der aus den in einander übergehenden Anschauungen vom Volke überhaupt, dem bessern Theile desselben, und dem Prophetenstande gebildet wird, zwar so, daß in der Person eines vollkommenen Propheten vorzüglich der Messiasbegriff concret wird. Dieses ist aber wahrscheinlicher, als ingeniös.

Umbreit.

angeredet sind, kündigt der Prophet seine Berufung an. Er war zuerst für Israel berufen (V. 3.); da aber seine Wirksamkeit bei diesem Volke vergeblich war (V. 4.), so hat ihn Jehovah vermöge seiner vergeltenden Gerechtigkeit (V. 4, letzter Satz) auch zum Propheten für die Heiden berufen (V. 6. 7.). So tritt das ויאמר V. 3., als den Zeitpunct der ersten Berufung bezeichnend, in Gegensatz zu dem ועתה V. 5., welches den Zeitpunct der nunmehrigen zweiten bezeichnet.

Was den zweiten Grund betrifft, so sehe ich nicht ein, wie schon Döderlein aus V. 7. in Berücksichtigung des Zusammenhanges den Schluß ziehen konnte, der Knecht Gottes könne niemand anders als das Volk seyn. Wenigstens wird dies durch 42, 22. nicht bestätigt, welche Stelle Rosenmüller hiefür geltend machen will. Es ist richtig: dort leidet das Volk, allein selbstverschuldet; hier der Knecht Gottes, allein unverschuldet; dort bestehen die Leiden des Volkes in Gefangenschaft und Plünderung; hier die Leiden des Knechtes Gottes in Hohn und Verachtung; dort ist das Volk wirklich genannt; hier kann nach den zwei vorgehenden Versen vom Volke gar nicht die Rede seyn; endlich enthält Kap. 50, 6. 7. ganz ähnliche Prädicate, welche vom Volke nicht ausgesagt sind und deren Aehnlichkeit auch auf die Identität der Subjecte an beiden Stellen schließen läßt.

Ich habe schon oben auf die Unangemessenheit der Annahme eines prophetischen Lehramtes von Seiten des Volkes unter den Heiden aufmerksam gemacht, und benutze nunmehr den dritten Einwurf, um diejenigen Stellen zu prüfen, welche R. für diese Annahme vorführt. Kap. 61, 5 u. 6. sagt nicht mehr und nicht weniger aus, als worauf schon die ganze theokratische Staatsverfassung im Pentateuche drang: das hebräische Volk zu einem priesterlichen, d. i. gottheiligen und geweihten Volke zu bilden (vgl. Exod. 19, 6.). Das alte Orakel Jes. 2, 1 ff.

drückt blos im Allgemeinen den universalen Gedanken aus: „der Tempeldienst werde in der messianischen Zeit nicht mehr Monopol der Hebräer seyn, sondern die Theilnahme daran allen Bewohnern des Erdkreises zukommen." Jerem. 12, 16. wird der Gedanke ausgedrückt, daß diejenigen Ausländer, welche zum Jehovahcultus übertreten werden, in die Gemeinschaft des jüdischen Volkes sollen aufgenommen werden.

Die bekannte messianische Stelle bei Joel endlich verheißt eine allgemeine prophetische Begeisterung, wie sie das Urchristenthum wirklich brachte, ohne daß man sich dabei den Geist mathematisch gleich vertheilt und nicht in einzelnen besonders Erleuchteten auch in einem besonderen Maße hervortretend zu denken hätte. Gewiß sagt Rosenmüller zu viel, wenn er behauptet: Pios Hebraeos spem aluisse fore ut singuli cives sint sacerdotes et prophetae reliquarum gentium. Wenigstens finde ich diese Behauptung in keiner der angeführten Stellen gehörig bestätiget.

Dagegen spricht nun die Stelle 49, 5 u. 6. ganz ausdrücklich gegen die Erklärung vom Volke. Wenn Hr. Hitzig vorgibt: „לשובב V. 5. sey ein dem Participium sich näherndes Gerundium," und Jehovah zum Subjecte macht, so zieht er damit die schwierigere und ziemlich unverbürgte Erklärung der leichten und gewöhnlichen vor, gibt somit das Beispiel einer willkürlichen Sprachbehandlung und verfällt in die Inconsequenz V. 6. wie 42, 7. den Inf. mit ל in gewöhnlicher Weise, nachher aber V. 8. 9. wieder als Participium zu übersetzen und die gleiche Handlung bald (42, 7.) durch den Knecht Gottes, bald (49, 5.) durch Gott selbst vollziehen zu lassen. Von ähnlicher Willkür zeugt die Behauptung, daß der Ausdruck: ברית־עם, welcher 42, 6. vom Volke, als dem Vermittler zwischen Jehovah und den Heiden, erklärt wird, 49, 8. mit einem Male ein Verhältniß zwischen

Jehovah und Israel bezeichnen soll, indem, wie H. Hitzig zur Entschuldigung vorbringt, der Prophet hier ganz davon abgehe, daß die Israeliten Lehrer der Heiden seyn sollen. Es kommt nun endlich noch hinzu, daß der Knecht Gottes hier auf eine Weise redend eingeführt wird, wie ein Volk in seiner Gesammtheit oder in Theilen gedacht und noch so sehr personificirt, schwerlich reden kann.

---

## II.

Daher hat es zu allen Zeiten nicht an scharfsinnigen Erklärern gemangelt, welche der Hypothese vom Volke ihren Beifall gänzlich versagt haben. Abenesra, Grotius, Döderlein (doch später nicht mehr) erklären vom Propheten Jesaja. Allein in diesem Falle würde die Persönlichkeit des Proph. deutlicher hervorgetreten seyn, und es geht diese Vermuthung von der unhistorischen Annahme aus, daß Jesaja Verfasser unserer Schrift sey. Dagegen haben zuerst Rosenmüller (Gabl. Journ.), Gesenius (Comment. z. Jes.) und de Wette (de morte expiat. I. Ch.) darauf aufmerksam gemacht, es scheine, als hätte der unechte Jesaja sich unter dem Knechte Gottes ein Collectivum des Prophetenstandes gedacht, und diese Vermuthung ist auch mit nicht unwichtigen Gründen unterstützt worden. Ros. übrigens ging später wieder von seiner Meinung zurück, und hat nebst Hitzig dieselbe mit Gründen bestritten, welche einer näheren Beleuchtung bedürfen.

Hätten diese Ausleger behaupten dürfen, daß die in den Stellen 42, 1 ff. u. 49, 1 ff. enthaltenen Eigenschaften des Knechtes Gottes durchaus keine prophetischen seyen, so wäre ihnen ihre Widerlegung der obigen Vermuthung eben so leicht geworden, als es ihnen schwer fallen mußte zu beweisen, daß anerkannt prophetische Eigenschaf-

ten nicht den Propheten selbst, sondern einem Volke, als Propheten, zukommen sollen. Darum trifft Rosenmüller's Einwurf: multo maiora sunt, quae de illo Iovae ministro hic dicuntur, quam ut ad vatem a Iova missum referri commode possint, das Richtige nicht. Ein Prophetenstand ist nichts so geringes. H. bemerkt dagegen mit mehr Bestimmtheit und Schärfe: erstens, daß Jehovah sich nach der Meinung unseres Verfassers nicht durch den Prophetenstand verherrlicht habe; zweitens, daß vom Prophetenstande nicht gesagt werden könne: er sey ein im Köcher verborgener Pfeil gewesen; drittens, daß es unpassend sey, die Propheten als eine Kaste zu denken, theils weil die Propheten nicht den Alleinbesitz echter Gottesverehrung angesprochen, theils weil das Volk im Besitze des Namens Knecht Gottes gewesen, theils weil der Stand der Propheten keinen bestimmten Anfangspunct in der Zeit gehabt habe; viertens, daß nach dem Exile die Propheten verschwinden, und bedeutungslos werden. Hierauf läßt sich im Einzelnen erwiedern: Erstens wirkten die Propheten zur Verherrlichung Jehovah's unter seinem Volke so gewiß mit, so gewiß ohne dieselben der Jehovahcultus weit mehr und weit früher noch sein Ansehen verloren hätte, und unser Prophet glaubt so gewiß an die Verherrlichung Jehovah's durch seinen Stand, so gewiß ihm die Glieder desselben die Bundesmittler sind, unter deren Einflusse das alte Gottesreich blühte, das neue zu Stande kommen sollte. Zweitens drückt das Bild des im Köcher verborgenen Pfeils, welches Gesenius schön durch arabische Beispiele erläutert hat, gerade zwei Eigenschaften aus, die den Prophetenstand bezeichnen, nämlich: das durchdringende Wort der prophetischen Wahrheit und die dasselbe schirmende Gnade Jehovah's. Und vom Volke sollte es besser gebraucht werden können? Drit-

tens hat Hr. H. mit Unrecht sich des gehässigen Ausdruckes Kaste bedient. Ein Stand ist noch keine Kaste. Der Stand der Propheten war keine abgeschlossene Körperschaft, welche nach Art anderweitiger, orientalischer Priesterkasten sich engherzig mit dem Alleinbesitze echter Jehovahverehrung brüstete. Wer sich vom Geiste ergriffen fühlte, war Prophet, trat auf, zeugte: der einfache Hirtenjüngling von Thekoa, wie der in die Geheimnisse des Hofes eingeweihte Nathan. Ferner ist die Entstehung des Prophetenthums in der Zeit so unbekannt nicht. Schon zu Mosis Zeit war dessen Schwester Mirjam prophetisch begeistert; unter den theokratischen Verordnungen des Pentateuchs befinden sich solche, welche die Wirksamkeit der Propheten sehr frühe voraussetzen; es ist mir wenigstens glaublich, daß der Prophetismus ebenfalls eine theokratische Einrichtung wie der Levitismus war, nur daß dieser die formale, sinnliche, jener die ideale Seite des theokratischen Staates darstellte, und Deut. 18, 18—22. findet sich auch eine Formel, welche die Merkmale des wahren und falschen Prophetismus sehr deutlich unterscheidet. Der vierte Einwurf scheint in so fern gegründet, als wirklich bald nach dem Exile die historischen Zeugnisse für die Fortdauer des Prophetismus zu mangeln anfangen, und die Periode der theokratischen Begeisterung geschlossen scheint. Wirklich zugestanden aber, daß die משכלי עם (Dan. 11, 33.) keine Fortsetzung dieses früheren Prophetenstandes waren — was jedoch noch nicht ausgemacht ist — so ist immerhin eine getäuschte Hoffnung noch kein Beweis dafür, daß die Hoffnung selbst nicht vorhanden war. Nie hielten Demosthenes und Cicero feurigere Freiheitsreden, als da die Republik ihrem Untergange am unvermeidlichsten entgegenging. Unser Prophet nährt glänzende Erwartungen von seinem Stande zu einer Zeit, da derselbe Glänzendes versprach.

Daß er sich täuschte, das war seine Schuld nicht; es war die Schuld eines entarteten Volkes, einer Zeit, die für große Anregungen erstorben war. Und gesetzt auch, wir hätten vom Entstehen und Verschwinden des Prophetenthums nicht eine Spur, das ist uns genug: daß Propheten in Israel waren, gewirkt, gelehrt, geschrieben, und für die Sache Jehovah's und ihres Volkes sich aufgeopfert haben.

Es läßt sich nun auch aus den in den beiden Stellen 42, 1 ff. und 49, 1 ff. vorkommenden Prädicaten des Knechtes Gottes sehr augenscheinlich darlegen, daß dieselben Prädicate der Propheten selbst sind.

Die Propheten waren Bevollmächtigte Gottes; unser Gottesknecht ist von Gott berufen, unter Seinen Schutz gestellt, durch Seine Aufträge geleitet — ein Bevollmächtigter Gottes. Die Propheten waren Mittler des Bundes (in welchem Sinne Mose der größte Prophet hieß); unser Gottesknecht ist Mittelsperson der neuen Theokratie, vollzieht Jehovah's Befehle, ordnet die Rückkehr an, vertheilt das Land als — Mittler des Bundes. Die Propheten waren im Besitze des דבר יהוה; unser Gottesknecht verkündigt und predigt dem Volke, vermeldet den Völkern das Recht, theilt denselben die משפט u. d. תורה mit, ist mithin im Besitze des דבר יהוה. Die Propheten wurden bei ihren Bemühungen verkannt, geschmäht, geplagt, verfolgt; hat der Gottesknecht in unseren Stellen ein besseres Schicksal? Sogar der Ausdruck אחזק בידך, welcher (Jes. 8, 11.) eine Mittheilung der göttlichen Offenbarung an die Propheten bezeichnet, ist hier in ähnlichem Sinne vom Gottesknechte gebraucht.

Es ist freilich in den Schriften des A. B. nirgends gesagt, daß die Bekehrung der Heiden dem Geschäftskreise des Prophetenstandes angewiesen seyn solle; allein was

ist natürlicher, als daß unser Prophet seinen Stand für das geeignetste Organ hält, durch dessen Vermittelung diese Bekehrung vollzogen werden könnte, schon dem außerordentlichen Einflusse nach zu urtheilen, welchen er den Propheten bei der Einrichtung seines idealen Gottesstaates einräumt? Auch die Analogie von 50, 4—10.; 61, 1 ff. sprechen hiefür; denn wenn man mit Maurer vom besseren Theile der Nation erklären will, so muß man, so zu sagen, bei 50, 10. die Augen verschließen, weswegen selbst Hitzig inconsequenter Weise hier vom Propheten erklärt hat. Freilich nicht zum Vortheile seiner Hypothese; denn man sieht nicht recht ein, wie 42, 1 ff. und 49, 1 ff. vom Volke, 50, 4—10. und 61, 1 ff. vom Propheten, bei ganz ähnlichen Prädikaten, handeln soll. Wie schwierig die Wahl ist: entweder auf Unkosten der Wahrheit consequent, oder auf Unkosten der Consequenz wahr seyn müssen!

III.

Indem ich mich schließlich zu der berühmten und schwierigen Stelle Jes. 52, 12—53. wende, erlaube ich mir meine Untersuchung mit einigen kritischen Zweifeln zu beginnen, die, so viel ich weiß, noch nirgends ausgesprochen worden sind.

Martini (Comment. phil. crit. exeg. ad h. l.) scheint, durch ein glückliches Gefühl geleitet, unser Stück für nicht gleichzeitig mit dem übrigen Theile des unechten Jesaja gehalten zu haben; ich möchte diese Vermuthung dahin erweitern, daß ich annehme, die Entstehung dieses Stückes falle sogar um ein Beträchtliches vor das Exil, vielleicht in die Periode des echten Jesaja. Denn erstens kommt die Sprache der echt-jesajanischen an Gedrungenheit und Härte so viel als gleich, und verräth hauptsächlich durch die gehäuften Participialconstructionen, die dem unechten

Jesaja fremd sind, einen anderweitigen Ursprung; zweitens ist die Schilderung des Knechtes unbestimmter gehalten, als in den obigen Stellen; nichts von der Berufung unter sein Volk, nichts von der Berufung unter die Heiden: seine Persönlichkeit nicht so hervortretend; drittens befremdet der Umstand, daß das Exil nirgends deutlich in diesem Stücke vorausgesetzt ist. Die V. 8 und 9., die man hieher beziehen könnte, enthalten blos eine Schilderung des schmachvollen Todes und Begräbnisses des Knechtes; viertens scheint, nach der Weise zu urtheilen, wie sich unser Prophet die Sündenvergebung als einen Act der freien Gnade Jehovah's denkt (Jes. 43, 65.), die Idee eines stellvertretenden Bußleidens des Knechtes demselben nicht ursprünglich anzugehören, sondern entlehnt; endlich ist noch die lose Verknüpfung zu beachten, mit welcher dieses Orakel zwischen die übrigen eingereiht ist.

Ist es nicht Unbescheidenheit, wenn ich mich muthmaßlich weiter hierüber verbreite, so bin ich geneigt, das Ganze für einen ursprünglichen Leidens- und Trostpsalm zu halten, der im Hinblicke auf die hoffnungsvolle Nachkommenschaft eines unschuldig getödteten Frommen oder Propheten gedichtet worden wäre; diesen hätte unser Prophet zu seinem Zwecke überarbeitet, interpolirt, und seiner Schrift einverleibt. Unter solche mögliche Interpolationen rechne ich z. B. 53, 1. Daß was ursprünglich auf einen unschuldigleidenden Frommen oder Propheten gedichtet war, durch Accommodation auf die Gesammtheit derselben ausgedehnt werden konnte, scheint mir gar nichts Unwahrscheinliches zu enthalten. Sich gegenseitig zu benutzen, wörtlich und buchstäblich sogar, ist bekanntlich orientalischen Schriftstellern etwas gewöhnliches; Jes. 2, 4. liefert uns ein Beispiel für die mehrfache Benutzung desselben Orakels: so sind mehrere Psalmen in verschiedenen Recensionen vorhanden: manches Stück kann

überhaupt auf diesem Wege von den älteren Propheten traditionell auf die jüngeren übergegangen seyn, und wie vermöchte die kühnste Kritik das fremde Gewebe von dem ursprünglichen zu unterscheiden? Allein unsere Muthmaßung geht von der durch die HH. Ros. und Hitz. bestrittenen Voraussetzung aus, daß der Knecht Gottes der Prophet sey. Es kommen also zunächst die Einwürfe in Betracht, welche diese Gelehrten bei dieser Stelle gemacht haben; nämlich: erstens, der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden spreche für das Volk; zweitens, es sey unpassend, die bisherige traurige Lage und die künftige Herrlichkeit des Knechtes Gottes auf die Propheten einzuschränken; drittens, man könne nicht sagen: die Propheten hätten die Sünden Israels gebüßt.

Was den ersten Einwurf betrifft, so weiß ich nicht, ob man bei einer Schrift, die, wie die unsrige, wahrscheinlich in Pausen geschrieben ist, in der sich weder eine strenge Anordnung, noch Vertheilung des Stoffes findet, viel auf den äußeren Zusammenhang geben darf. Das Orakel über Edom (63, 1—6.) ist ganz zusammenhangslos zwischen die übrigen hineingeschoben. Der Prophet läßt eine Zeitlang das Volk Gegenstand seiner Rede seyn, seine Persönlichkeit oder der Gedanke an seinen Stand tritt mit einem Male wieder störend dazwischen, ganz nach Art des raschen, springenden, orientalischen Dichtergeistes, nach welchem der Gedankengang nicht leise und wellenförmig abfließt, sondern sturzweise hüpft, oder wenigstens nur in scharfen Absätzen fortschreitet. Es wäre zweitens allerdings unpassend, Leiden und Herrlichkeit auf die Propheten einzuschränken. Das Volk litt ebenfalls, allein als Strafe; die Propheten als eine sühnende Buße; dem Volke ist ebenfalls Herrlichkeit verheißen, allein als eine, zum Theile durch das Bußleiden der Propheten erwirkte Gnade; den

*Propheten* als ein *Lohn*, eine *Entschädigung* für ein unverdientes Schicksal. Nur im *Prophetenstande* erscheint *Leiden* und *Herrlichkeit* als *sittlich-ideale Größe*. Hingegen ist von den gleichzeitigen und nachexilischen Schriftstellern das Leiden des Volkes, und hauptsächlich das Exil immer als eine *verdiente Gottesstrafe* angesehen worden (2 Kön. 17, 13 ff.; 2 Chron. 36, 15. 16.; Dan. 9, 10. 11. Neh. 9, 26.; 2 Kön. 21, 16.). Hiermit streitet nun freilich der *dritte* Einwurf Hrn. *Hitzig's*, und hauptsächlich dessen Behauptung: „daß die Juden, nach einer Ansicht der Propheten (?), im Exile für ihre Sünden *mehr* gebüßt hätten, als sie eigentlich hätten sollen.“ Es ist wenigstens etwas bedenklich, wenn durch eine *einzige* Stelle eines *einzigen* Propheten (Sach. 1, 15.) dieses meritum supererogationis für die Juden als eine *Ansicht der Propheten* soll erhärtet werden. Auch finde ich nicht einmal in dieser *einzigen* Stelle die Behauptung Hrn. Hitz. bestätigt. Es liegt, meiner Meinung nach, in derselben der Gedanke, daß Jehovah zwar, etwas erzürnt, die Juden habe strafen wollen, aber die Schadenfreude der Heiden diese Strafe sehr erschwert habe, weswegen er nun diese mit seinem Zorne bedroht. Oder gründet Hr. Hitz. seine Ansicht vielleicht auf das אשתר אני קצפתי מעט? Mit diesen Worten ist nur der Zorn Gottes gegen sein Volk als etwas Geringes, nicht aber das Leiden des Volkes als etwas *Uebergroßes* bezeichnet.

Hingegen macht die *ganze geschichtliche Erscheinung* des Prophetenthums den Gedanken einleuchtend, daß ein Prophet in Berücksichtigung der historischen Schicksale seines Standes Anlaß genommen haben möge, diesen Stand, zumal in einer Zeit, da man von seinem Einflusse Großes erwartete, als *höchstes Ideal sittlich-religiöser Resignation* darzustellen, und da-

mit den für ein gedrücktes Volk trostreichen Gedanken zu verbinden, daß die Leiden seines Standes für die ganze Nation bei Gott verdienstlich gewesen seyen.

Es ist vielleicht hier an der Stelle, eine kleine Skizze der Geschichte des Prophetenthums einzuflechten, wodurch das so eben Gesagte noch deutlicher in's Licht gesetzt werden mag.

Der schlichte, härene Prophetenmantel, den ein einfacher Gürtel umschloß, verrieth schon allein, daß derjenige, der ihn trug, nicht im Dienste dieser Erde stand, noch mit ihrer Lust belohnt wurde. Die ganze Geschichte des Prophetenthums ist nichts als eine Kette von Entsagungen, Verfolgungen und Leiden. Samuel hatte schon im Jugendalter der prophetischen Wirksamkeit sehr mit dem antitheokratischen Geiste zu kämpfen. Höchst gefahrvoll war die Lage der Propheten unter abgöttischen Königen. Ahab, wenn man den Angaben der Geschichte glauben darf, hat bei Hunderten gemetzelt. Unter Manasse floß unschuldiges Blut in Strömen, und wird er wohl der Propheten geschont haben? Josephus berichtet uns wenigstens das Gegentheil. Einzelne Propheten büßten hart ihre freimüthigen Aeußerungen. Micha (1 Kön. 26, 8.) erlitt im Angesichte des Hofstaates Backenstreiche, darauf harte Gefängnißstrafe; Hanani schmachtete um ähnlicher Ursache willen im Stockhaus (2 Ch. 16, 10.); Sacharja (2 Chr. 24, 20.) ward ein augenblickliches Opfer seines edeln, prophetischen Feuers.

Die dürftige Geschichte ist dürftig an Beispielen; wie manchen ähnlichen Frevel mag dieselbe in ihrem Dunkel verbergen!

Jeremia, der seine Weissagungen mit besonderer Rücksicht auf seine persönlichen Schicksale schrieb, hat damit die klägliche Lage der Propheten, besonders während des Exils, deutlich und rührend geschildert. Es

war daher sehr natürlich, daß manche Ausleger, wie Grotius, Jes. 53. auf die Schicksale dieses Mannes deuteten, der sich sogar einem Schlachtlamme vergleicht, der wiederholt in schmählicher Gefangenschaft schmachtete, und sich so oft in bittere Klagen ergoß über die Erfolglosigkeit seines prophetischen Wirkens. Das dritte Kap. seiner Klagl. ist ein Psalm, in welchem sich der Schmerz über seine trostlose Lage auf eine erschütternde Weise ausdrückt. Diese Klaglieder wahrscheinlich sind es, die durch ihre Verbreitung manche Propheten und andere Fromme während des Exils und unmittelbar hernach zu ähnlichen Herzensergüssen aufgemuntert haben, und von denen später, wie ich vermuthe, eine beträchtliche Anzahl in die Sammlung hebräischer Nationallieder, die unter dem Namen תהלים bekannt ist, aufgenommen worden ist. Denn daß auch Propheten an der Abfassung derselben Antheil haben, vermuthe ich einmal daraus, daß die Propheten gleich vor dem Exile und während desselben den meisten und größten Mißhandlungen ausgesetzt seyn mußten; zweitens, daß sie Redner und Schriftsteller der Nation, und als solche am ersten zur Pflege der lyrischen Poesie geschickt und bestimmt waren; drittens, daß einzelne Psalmen und Psalmstellen wirklich Spuren einer prophetischen Abfassung enthalten (vgl. Ps. 22.; Ps. 69, 10.; Ps. 37.; Ps. 107.; Ps. 119. Tzade).

Zur Zeit des Exils war die Lage der Propheten auch noch erschwert durch beständige Reibungen mit dem Afterprophetismus. Umsonst hatte Jeremia (23, 9—40.) eine besondere Strafschrift gegen falsche Propheten ergehen lassen; umsonst Hesekiel (13.) ein ähnliches Orakel gegen sie geschrieben; ihr Einfluß dauerte ununterbrochen unter den Exulanten fort, und war vorzüglich darauf berechnet, durch falsche Vorspiegelungen einer baldigen Rückkehr zu täuschen, und ihr eigenes An-

sehen zu vergrößern. Wenn sich auch im Pseudojes. von der Polemik gegen falsche Propheten keine sichere Spur (mit Ausnahme etwa von Kap. 56, 9.) findet, und derselbe mehr mit dem Unglauben überhaupt als mit übereilten Hoffnungen zu kämpfen hat, so will mir doch scheinen, er habe in so fern einige Rücksicht auf jene genommen, als ihm, besonders im ersten Theile, nicht wenig daran liegt, sich als einen wahren, von Jehovah selbst beglaubigten Propheten bei seinen Landsleuten geltend zu machen.

Nicht nur nacherilische Schriftsteller aber, wie z. B. Nehemia (9, 26.), haben die Leiden der Propheten erwähnt, auch die neutestamentlichen Schriftsteller, und Christus selbst haben sich deutlich darauf berufen. Christus, der in der Parabel von den bösen Weingärtnern (Matth. 21, 33—40.; Mark. 12, 1—12.; Luk. 20, 9—14.) ein dramatisches Gemälde von der Leidensgeschichte der Propheten entwirft, nennt (Matth. 23, 29 ff. und Luk. 11, 47 ff.) die Juden geradezu Söhne der Prophetenmörder. Der Verf. des Hebräerbriefes (Hebr. 11, 36 ff.) hat geschichtliche Thatsachen hiefür angeführt, und nicht ganz grundlos mag die Ueberlieferung seyn, daß Jesaja durchsägt, Jeremia gesteinigt und Amos mit einer Keule sey erschlagen worden. Matth. 5, 12., Ap. 7, 52. wird ebenfalls die Verfolgung der Propheten vorausgesetzt, wohin auch Apok. 18, 20. 24. zu zielen scheint.

Diesen geschichtlichen Thatsachen gegenüber behauptet Hr. Hitz. ein Bußleiden des Volkes zum Besten der ungläubigen Heiden. So alt diese Behauptung seyn mag, so ist sie doch durch keine einzige Stelle des A. T. bezeugt, noch auch durch innere Wahrscheinlichkeit empfohlen. Die Propheten sahen das Leiden des Volkes nach den oben angeführten Beweisstellen (die sich leicht noch vermehren ließen) als ein Strafleiden für dessen eigene Sünden, nicht als ein Buß-

leiden für fremde an. Und ist es wohl glaublich, daß eine Handvoll Hebräer im Gefühle der Selbstverschuldung unter ein auswärtiges, feindlich=gesinntes Volk zerstreut, den unnationalen, lächerlich=stolzen Gedanken genährt habe, hier den Märtyrertod zu leiden für die Sünden derjenigen Völker, die in demselben Augenblick ihre Feinde, Bedrücker und Würger waren? Ist es glaublich, daß die Propheten, die beständig darauf hinarbeiteten, den falschen sittlichen Stolz ihres Volkes zu unterdrücken, durch einen solchen Gedanken denselben muthwillig geweckt und genährt haben? Wie willkürlich verlangt endlich diese Erklärung, daß man (53, 2.) die Heiden mit einem Male als Deus ex machina auftreten, und die Juden haranguiren lasse! Wie gewaltsam wird in למו (V. 8.) das Suffixum gepreßt!

Von einem Volke, das unter David von Karchemisch bis Elath, vom Euphrat bis zum mittelländischen Meere den Herrscherstab führte, konnte nicht gesagt werden, was hier vom Gottesknechte gesagt ist. Dagegen war der Prophetenstand die stille, verborgene Blume, das Wurzelschoß aus dürrem Lande, welches frühe Stürme knickten. Sein Loos war immer dasselbe, Aufopferung und Leiden. So ist der Knecht Gottes hier geschildert. Er geht auf — wird verachtet — stirbt und bei Frevlern gibt man ihm sein Grab. Umsonst sah er einer Zeit der Verklärung und des Triumphes hoffend entgegen — seine süßen Hoffnungen gingen mit ihm zu Grabe.

---

Ich wage es zu wünschen, daß meine Untersuchung den geneigten Leser eben so sicher, als mich selbst, zu der Ueberzeugung geführt haben möge, daß die Hypothese vom Volke mit Schwierigkeiten verbunden ist, welchen zu begegnen in keines, auch

nicht des scharfsinnigsten Exegeten Macht ste-he, daß hingegen diejenige vom Propheten-stande, ohne dieselben Schwierigkeiten zu theilen, durch innere und äußere Wahrschein-lichkeitsgründe kräftig empfohlen wird. We-nigstens darf ich hoffen, daß die Wahrheit, die mir allein am Herzen lag, und um deren willen ich geachteten Ge-lehrten widersprechen mußte, etwas durch meine Arbeit gewonnen habe, und daß diese dazu dienen werde, zur fort-gesetzten Untersuchung zu ermuntern.

# Gedanken und Bemerkungen.

---

# Kritische Bemerkung zum 8ten Psalm

von

F. W. C. Umbreit.

Was wir bei früheren Erklärern des achten Psalms schon bemerkten, daß sie nicht aus dem Mittelpunct einer lebendigen Anschauung ihre Auslegung bilden, hat sich uns auch bei der Prüfung der neuesten wieder ergeben. Ewald kömmt der Wahrheit nahe und hat richtig erkannt, daß das Lied nur von einem allgemein-menschlichen Standpunct aus zu fassen sey, wo es sich dann in seiner unvergleichlichen Herrlichkeit offenbaret. Aber Ursprung und Entwickelung des Grundsinnes ist ihm nicht einfach genug klar geworden; er trägt zuviel Reflexion in den Psalm. Der geistige Zeugungspunct, aus dem der ganze Organismus des Liedes begriffen wird, liegt bestimmt in V. 4: der Dichter betrachtet den Himmel, das Werk der Finger Gottes, den Mond und die Sterne, die er befestigt. Auffallend muß es uns jeden Falls seyn, daß der begeisterte Seher die Sonne nicht wahrnimmt, und schon de Wette hat richtig bemerkt, er möge den Sternenhimmel vor Augen gehabt haben, wobei wir ihm beistimmen, daß daraus die nächtliche Dichtung des Lie-

des nicht nothwendig folge, da sie ja auch aus einer lebendig-erregenden Erinnerung könnte geflossen seyn, obschon wir auch wieder nicht einsehen, warum man sich gegen den unmittelbaren Ursprung des Liedes in einer herrlichen Sternen- und Mondscheinnacht hartnäckig sträubt, als wenn es einem David unnatürlich gewesen wäre, des Nachts zu dichten. Ewald nimmt den Parallelismus so an, daß dem Dichter in dem ersten Versgliede der nächste Taghimmel, in dem zweiten der freilich nicht zu übergehende Nachthimmel vorschwebe, aber dann wäre es doch gewiß natürlicher gewesen, in dem ersten des glänzendsten Gestirns, der Sonne, Erwähnung zu thun. Genug, unsere Auffassung läßt sich nicht nur nicht widerlegen, sondern sie stellt sich sogar als die einfachste heraus, die zugleich die bestimmteste und individuellste Anregung der poetischen Begeisterung zu erkennen gibt. Hätte Ewald dieses erkannt, würde ihm auch der Zusammenhang von V. 2. und 3. in einem poetischeren Lichte erschienen seyn: denn es ist gewiß nicht gegen die Logik der Phantasie, am allerwenigsten einer orientalischen, wenn der Dichter von dem Schauen des Ruhmes Gottes an dem erhabenen Sternenhimmel unmittelbar zu dem Lauschen auf das durch die Stille der Nacht tönende Lob seiner wunderbaren Allmacht aus dem Munde der Kinder und Säuglinge übergeht. Gekünstelt erscheint nun auch die Ewald'sche Erklärung der zweiten Vershälfte von V. 3. zur ersten. Gott, soll der Psalm lehren, hat sich besonders im Menschen selbst herrlich geoffenbart. Richtig. Aber der Verf. setzt hinzu: „zwar kann eben derselbe Mensch, weil er so hoch gestellt (mit geistiger Freiheit ausgerüstet) ist, auch Jehovah's Größe und Güte mißverstehen und verletzen, gegen die göttliche Ordnung sich erhebend und Gott die Schuld gebend der eigenen Verwirrung und des eigenen Elends (welche Unverständigen die alte Sprache „Feinde Gottes" nennt): aber daß dieß nicht Natur und Ordnung,

sondern Entartung und Ausnahme sey, zeigt die noch ungetrübte reine Natur des Menschen, oder die Kinder in ihrer ungestörten inneren Heiterkeit und vollen Freudigkeit, (nämlich, zeigen dieß) ihrem unbewußten Gefühle für das Rechte und Wahre, mag sich die reine Natur erst im Lallen oder schon in naiven Fragen und Antworten äußern: immer ist das schwache und unbewußte, unwillkürliche Lob des Schöpfers aus der Kinder Munde mächtiger, als der Entarteten Klagen und wildes Geschrei gegen ihn, weil aus jenem ewig die reine Natur spricht, die allein verständigen und befriedigen kann." Wir finden erstens kein einziges Wort im Texte, aus dem sich diese Reflexion des Dichters über den Mißbrauch der menschlichen Freiheit gegen Gott nothwendig ergäbe, und zweitens sehen wir nicht ein, wie der Säugling schon ein unbewußtes Gefühl für das Rechte und Wahre im Lallen zeigen könne. Dieser mühsamen und etwas verworrenen Deutung entgehen wir, wenn wir das Zeugniß für Gottes Glanz und Macht nicht in den naiven Fragen und Antworten der Kinder und in dem eine reine Natur kundgebenden Lallen der Säuglinge, sondern in den Tönen des kindlichen Mundes vom ersten Schrei des Neugebornen bis zur bestimmten Rede des Kindes, als dem Abdrucke der wunderbaren Lebens= und Schöpferkraft des Ewigen suchen. Der Feind und Widersacher Gottes, noch so trotzig und wie von Rachelust widerstrebend, muß in Ohnmacht erstarren, wenn er auf jenen ewigen Hymnus aus dem Munde der Kinder und Säuglinge aufmerken will.

Herr Sachs erklärt sich mit Heftigkeit gegen die allgemein=menschliche Auffassung unseres Psalms. „Man hat, meint er, übersehen, daß eine solche allgemeine, unabhängige Ergießung des Gemüths ohne nationale historische Veranlassung und Absicht ganz außer dem Charakter der Psalmen liegt. Der für die Vergleichung sich vor Allem darbietende neunzehnte Psalm, sowie auch Ps. 139,

ist der genügendste Erweis, wie eben selbst da, wo zu einer reinmenschlichen, allen Grenzen des Nationalen enthobenen Naturbetrachtung scheinbar fortgegangen ist, diese doch bald sich verengt und am Ende nur zur Folie für das Alles überwältigende religiöse Interesse herabgesetzt wird. Diese allgemeine Instanz jedoch wird, wie gewichtig sie auch an sich ist, vielleicht nicht hinreichen gegen die gemeine Ansicht und es kann ihr irgend ein vages Raisonnement entgegengestellt werden; denn die Bestimmtheit, mit welcher de Wette alle historische Beziehung abweist, zeigt, daß da, wo sich keine Hypothesen darbieten, selbst die eifrigsten Hypothesenmacher ihrer anderweitigen Gewohnheit abwendig werden, und eben so gut die entgegengesetzte Richtung einschlagen. Wir können auf den Machtspruch dieses Gelehrten hier um so weniger etwas geben, als er durch Ignoriren der letzten Worte des dritten Verses, die wahrlich nicht müßig seyn können, in der Inhaltsangabe des Psalms gezeigt, daß er sich den Gesichtspunct verrückt. Man sehe ferner bei demselben die Deutung des dritten Verses, und man wird sie sprachlich und sachlich ungerechtfertigt finden. Nach unserm Dafürhalten liegt in dem dritten Verse, dem am meisten übersehenen, das Motiv des Psalms. — Welch ein Zusammenhang! Der Dichter soll von der Herrlichkeit des Universums entzückt seyn, und fängt an damit, daß Gott seinen Preis aus der Säuglinge Mund gegründet, d. h. „nach einer kühnen Fiction" von ihnen gepriesen werde; oder auch: „das Kind in seinem fröhlichen Daseyn zeigt die Herrlichkeit Gottes." Dann: „staunende Bewunderung des Firmaments, und dagegen die Nichtigkeit des Menschen." Nun ist also der Mensch, der Erwachsene nämlich, der als unmündiges Kind ein Moment zur Verherrlichung Gottes bildet, mit einemmale das unbedeutendste Geschöpf geworden. Eine wunderbare Dialektik! —" Nicht wunderbarer als die Polemik des Herrn Sachs,

zu deren Würdigung wir die Rede im Zusammenhange mitgetheilt, die nun nicht mehr blos gegen de Wette, sondern auch gegen Ewald gerichtet ist, der auch der gemeinen Ansicht treu geblieben und einen Machtspruch gethan. Der Verf. hat allerdings eine Wahrheit ausgesprochen, es gehöre zum Charakter des Psalters, daß darin das Allgemein-Menschliche der Dichtung auf einer national-historischen Basis ruhe. Vom 139sten gilt dieses namentlich. Aber anders verhält sich's mit dem 19ten, wo ja der Dichter im ersten Theile Gott in der Offenbarung der Natur, im zweiten im Gesetze zeigt. Der Verf. unterscheidet nicht scharf genug allgemein-nationale Grundlage und historisch-specielle Veranlassung des Liedes. Die erstere geben wir überall zu, die letztere nicht. So könnte V. 3. in unserem Psalm der Dichter wirklich an einen Nationalfeind gedacht haben, der sich ihm aber immer nach dem Grundtone des Gemüths, wie er aus den meisten Worten des Liedes vernommen wird, in einen allgemeinen Feind Gottes verwandelte. Und was sagt der Verf. zu Psalm 104? Ist der auch eine Instanz gegen die allgemein-menschliche Auslegung des 8ten? — Nach unserem Dafürhalten liegt nicht im 3ten Verse das Motiv des Psalms, sondern im 4ten, der mit dem zweiten, also mit dem Anfange des ganzen Liedes übereinstimmt, wenn man nur das zweite Hemistich gehörig versteht, wobei wir bemerken, daß, wenn die Ausleger nur genau auf das hervortretende כִּי־אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ geachtet, sie auch bei dem entsprechenden עַל־הַשָּׁמָיִם nicht „über den Himmel" hinausgeschweift, sondern mit ihren Blicken, wie der Dichter, „an dem Himmel" haften geblieben wären. Bei einer solchen Betrachtungsweise trifft uns wenigstens der Vorwurf einer wunderbaren Dialektik keinesweges: denn David fängt wirklich mit dem Lobpreise Gottes aus der Herrlichkeit des Universums an. Was der Verf. weiter bemerkt, daß der erwachsene Mensch, der als Kind Gott verherrliche, nun

mit einem Male das unbedeutendste Geschöpf geworden, trifft gleichfalls nicht. Denn jeden Falls wäre der letzte Ausdruck nicht genau genug erwogen, vielmehr übertrieben, wenn man anders V. 6—10. nicht von der ersten Hälfte trennt. Sodann übersieht Herr Sachs die schöne Harmonie von V. 2 und 4. mit V. 5, wie von V. 3 mit V. 6. u. ff. Zuerst bricht der Dichter, von der überwältigenden Pracht des Sternenhimmels hingerissen, in den Ausruf der höchsten religiösen Demuth und Bewunderung aus; psychologisch wahr und schön tritt aber hierauf unmittelbar das sittlich-hohe Bewußtseyn seiner menschlichen Freiheit und Würde hervor, indem er mit dem tiefsten und feinsten Sinne in dem ersten Schrei des Säuglings und in dem Lallen des Kindes, als in den ersten Anfängen der Sprache, den Ruhm des Schöpfers wie die hohe Bedeutung des Geschöpfes vernimmt. Ehe aber das königliche Gefühl der Menschheit als das herrschende in der Seele des Dichters zum Ausspruche kömmt, wird es noch einmal von dem vorwaltenden ersten religiösen Andrange verschlungen, bis es zuletzt ungebunden erscheinet und von der Mitte bis zum Ende den Psalm durchdringt. Sehr bedeutsam und charakteristisch ist in dieser Verbindung das ו zu Anfang des 6ten Verses, und nicht minder inhaltsvoll, wie das berühmte doch! in einem bekannten Lessingschen Trauerspiele. Ich habe mich gefreut, in dieser Auffassung der Copula mit Ewald zusammengetroffen zu seyn, welcher übersetzt: „und doch hast du wenig ihn vor Gott erniedrigt."

Gedenken wir nun der historisch-speciellen Erklärung, welche Herr Sachs als in V. 3. nothwendig begründet ansieht. Er übersetzt: „aus dem Mund der Kinder und Säuglinge hast gegründet du Siegpreis," und das soll nun heißen: Kinder haben deinen Ruhm in einem bestimmten einzelnen Falle bewirkt, — durch diesen Ruhm oder diese glänzende That (עז) ist ein Feind zum Schwei-

gen gebracht, und zwar ein Rachmüthiger. Dieß deute auf ein historisches Factum, und dieß fänden wir in dem Siege Davids über Goliat, — der gelästert habe die Reihen des lebendigen Gottes (1 Sam. 17, 26.). Die „Kinder und Säuglinge" wären gleichsam pseudonyme Einführung Davids, als des Helden der Begebenheit. Gerechtfertigt sey diese Benennung wohl hinlänglich durch 1 Sam. 17, 55—56, wo David נַעַר und עֶלֶם genannt werde. Daß durch ihn, den Ohnmächtigen, ein solcher Nationaltriumph erfochten worden, daß ihn Gott zum Werkzeuge außersehen, die Schmach seines Volkes und seines Herrn zu tilgen, das führe den Psalmisten auf die Hinfälligkeit des Menschen überhaupt im Vergleiche mit seinem Schöpfer, dessen Allmacht in dem wunderbar geschmückten Firmamente so bezeugt vorliege. V. 6. sey die erste Hälfte von der geistigen Ueberlegenheit des Menschen überhaupt, die zweite speciell von Davids königlicher Würde (vgl. Ps. 21, 6.) zu verstehen. Der Psalmist in seiner doppelten Qualität als Mensch und König erweitere sich einestheils zum Repräsentanten des Menschen überhaupt, und ziehe sich andererseits in seine Persönlichkeit zusammen. Nicht bloß, weil uns aus dem einfachen Zusammenhange der Rede die allgemein-menschliche Auslegung in ihrer sich selbst bezeugenden Wahrheit natürlich hervorgegangen, fühlen wir uns von dieser geschichtlichen Erklärung abgestoßen, sondern auch die vorgebrachten Argumente des Herrn Sachs scheinen uns sie keineswegs zu empfehlen, geschweige exegetisch nothwendig zu machen. Am Ende liegt in den beiden Wörtern עֹז und מִתְנַקֵּם die einzig zwingende Hindeutung auf ein dem Liede zu Grunde liegendes historisches Factum. Heißt aber jenes im eigentlichen Sinne nothwendig „Siegpreis" und dieses ein „Rachmüthiger" wie Goliath? Um nur Ps. 29, 1. anzuführen, so ist da עֹז gewiß vom Ruhme Gottes überhaupt gebraucht. Und wenn wir uns den Gottesleugner als ei-

nen wirklich den Schöpfer positiv bekämpfenden Feind und Empörer denken, der in dem innerlich ihn doch zernagenden Gefühle menschlicher Ohnmacht in Wuth entflammt, finden wir gewiß den Namen מִתְנַקֵּם für einen solchen nicht zu stark gewählt, sondern höchst bezeichnend: denn was bedeutet er eigentlich anders als den, der in thierischer Leidenschaftlichkeit aufschnaubt und sich in dieser aufgeregten Gemüthsstimmung selbst entzündet und bestärkt? Jeder positive Gottesleugner ist ein übermüthiger Goliath, ein Riese, den aber der Mund eines Kindes zum Schweigen bringt. Seltsam ist die Berufung auf 1 Sam. 17, 55—56., wo David von Saul ein נַעַר und עֶלֶם genannt wird, um daraus den Einfall zu rechtfertigen, daß unter den עוֹלְלִים וְיֹנְקִים der junge und kleingestaltete Sieger über den großen Goliath verborgen liege. Der Begriff des Knaben wäre jeden Falls auszudrücken gewesen, wofür נַעַר das einzig passende Wort, oder auch עֶלֶם ein junger Mensch. Was soll aber hier der Säugling?— Der Plural ist mindestens auch auffallend und מִיַּד schicklicher als מִפִּי. Am wenigsten möchte sich diese Erklärung empfehlen, wenn David selbst als Verf. angenommen wird, was auch Sachs thut und mit Recht. Daß die zweite Hälfte des 6ten Verses speciell von Davids königlicher Würde zu verstehen sey, während die erste sich auf die geistige Ueberlegenheit des Menschen überhaupt beziehe, spricht gegen den Zusammenhang, und die verglichene nicht einmal vollkommene Uebereinstimmung in der Aeußerlichkeit des Ausdruckes Ps. 21, 6. kann dagegen gar nicht in die Wagschale gelegt werden: denn V. 7. u. ff. deutet doch offenbar auf die Herrschaft des Menschen und so muß consequent עִטֵּר auf die göttliche Krönung desselben zum Könige der Erde bezogen werden.

Das vielerklärte תְּנָה V. 2. ist, wie es uns scheint, neuerdings nicht genug mit Berücksichtigung des Zusammenhanges in Betracht gezogen worden. Vor allem ist

nicht zu verkennen, daß Himmel und Erde in dem im A. T. durchgreifenden beziehungsvollen Gegensatze von Oben und Unten stehen. Wir erwarten daher von vorn herein, daß עַל־הַשָּׁמָיִם dem בְּכָל־הָאָרֶץ gegenüber nicht „über dem Himmel," sondern „an dem Himmel" bedeuten werde. Da nun V. 4. offenbar wird, daß der Dichter den Himmel wirklich betrachtet, so wird die Voraussetzung bestätigt, es sey auch V. 2. an dem Himmel zu verweilen, und nicht über ihn hinauszugehen; und da der Dichter besonders Mond und Sterne bemerkt, so ist nicht zu zweifeln, daß Gottes הוֹד עַל־הַשָּׁמָיִם sich auf den Glanz der Schönheit des Nachthimmels beziehe. Daraus folgt nun, daß תְּנָה ein Verbum von einer solchen Bedeutung und Constructionsfähigkeit sey, daß es sich bequem mit עַל verbinde: dieses ist aber gewiß bei der Annahme des Stammes נָתַן im vorzüglichen Grade der Fall. Mit Gesenius, der Stange beistimmt, תְּנָה als Imperativ anzunehmen, was allerdings grammatisch das einfachste wäre, hat seine exegetische Schwierigkeit. „Der du deinen Ruhm setzen möchtest über den Himmel!" gibt ohne Frage einen gezwungenen Sinn. Was soll dieser Wunsch im Verhältnisse zum Ausrufe des ersten Gliedes: „wie prächtig ist dein Name auf der ganzen Erde!" Als ob nicht der Ruhm Gottes schon über dem Himmel verbreitet wäre! Aber es soll heißen: durch das ganze Reich der Natur möge er anerkannt werden! Wie sonderbar dann der Ausdruck! Gar mit Sachs, der auch den Imperativ festhält, die Sehnsucht nach einer Theophanie hier zu finden, ist vollends unmöglich, und er selbst gibt zu, daß eine solche Auffassung in diesem Zusammenhange schwierig sey. Dennoch setzt er sogleich hinzu: wenigstens führe der Ausdruck (vgl. Hab. 3, 3.) hierauf, etwa mit dem Sinne: o daß durch deine unmittelbare Erscheinung Alles dich sähe und erkennte! wo wir bekennen, den Sinn nicht zu verstehen: denn Herr Sachs übersetzt doch: „daß du o gebest dei-

nen Glanz über die Himmel!" Und doch soll Alles ihn sehen und erkennen auch unter dem Himmel? — Grammatisch befriedigt ohne Zweifel am meisten die Erklärung, welche E w a l d in seiner größeren Grammatik gegeben (vgl. S. 460.), und es ist mir angenehm gewesen, in diesem, wie in so manchen anderen Puncten, das hintennach von jenem scharfsichtigen Grammatiker bestätigt gefunden zu haben, was sich mir schon früher auf meinem eigenen exegetischen Wege ergeben. Wir übersetzen wörtlich: „du, dessen ist das Setzen deiner Schönheit an den Himmel," d. i. „du, dem das Setzen deiner glanzvollen Schönheit an den Himmel selbst angehört," worin der bestimmte Sinn liegt, daß Mond und Sterne von der Hand Gottes jede Nacht zu seiner Verherrlichung als Schmuck und Zier an den Himmel gesetzt werden. Daß dieses immer geschehe, ist gerade durch die Infinitivform in dem Satze ausgedrückt, die freilich in solcher Bildung nur hier vorkömmt, statt der gewöhnlicheren תֵּת oder תֶּנֶת. In dem אֲשֶׁר, welches sich genau an das suffix. von שֵׁם anschließt, liegt noch besonders nachdrucksvoll hervorgehoben, daß die Schönheit an dem Himmel ein bestimmtes Zeugniß der allmächtigen Schöpferkraft Gottes sey; ein Ausspruch, der nicht gleichgültig erscheint, wenn man sich nur an den Sternendienst erinnert. Und so hebt sich auch das suffix. an הוֹד in seiner bestimmteren Bedeutung noch mehr hervor: daß die Sterne nur zur Darstellung der Schönheit des Herrn bestimmt seyen. Zur Rechtfertigung dieser Erklärung ist freilich durchaus nöthig, daß wir mit Bestimmtheit auf die Anerkennung der Harmonie zwischen V. 2. und 4. dringen. Aber wer vorurtheilsfrei urtheilt, meine ich, müßte uns dieses auch zugeben, daß V. 4. den deutlichsten Blick in die Seele des Dichters über den Sinn seines Anfangswortes thun lasse. — Jetzt hat nun E w a l d seine frühere Erklärung verlassen, und verwandelt תְּנָה in תָּנָה, übersezzend: „du, deß' Glanz sich über'm Himmel hebt," wie die

LXX: ἐπήρθη. Dieses Verbum komme zwar sonst nicht vor, aber es sey unzweifelhaft, daß es „sich erstrecken, reichen, dehnen," bedeute. Vgl. תִּין, تَنَّ IV, sich entfernen, تَنَ wohnen, eigentlich: sich ausdehnen; tin im Aethiopischen Breite, tan im Indo-German. Diese allerdings lexikalisch-geschickte Erklärung würde noch passender seyn, wenn man עַל in der Bedeutung von an damit verbände: „du, dessen Glanz sich an dem Himmel ausdehnt." — Hitzig bleibt bei der Punctation des Wortes stehen und nimmt es für ein in die Poesie herüber genommenes aramäisches, mit nach aramäischer Weise fehlendem Vorton-Kamez des ersten Modus, wie יְרַד in dem vielfach aramäisirenden Liede Debora's Richt. 5, 13. Das Wort findet sich noch einmal Richt. 5, 11. im Piel mit der Bedeutung laudibus celebravit. תְּנָא, hebr. שָׁנָה sey eigentlich, wie bekannt, sich wiederholen, wiederkehren, daher im Aramäischen auch transitiv iteravit, narravit u. s. w., wofür im Hebr. nur das Piel. Dieser lexikalischen Beweisführung das Wort תְּנָה betreffend geben wir unsere volle Beistimmung, nur nicht in exegetischer Anwendung auf unsere Stelle. Das „Wiederkehren der Majestät Gottes über dem Himmel" ist in der Uebersetzung nicht deutlich; erklärend sagt der Verf., es hätten die Worte ungefähr den Sinn, den wir am Schlusse von Ps. 113, 4. fänden; aber dort heißt es: „erhaben über die Himmel ist seine Herrlichkeit," und עַל־הַשָּׁמָיִם findet seine hinlängliche Verdeutlichung in dem רָם, welches offenbar aus dem ersten Hemistich supplirt werden muß. Damit scheint mir nun „das Wiederkehren der Majestät Gottes über dem Himmel" gar nicht zusammenzustimmen. Soll die Redensart bedeuten, Gottes Majestät verstärke sich immer mehr, so stritte dieser Gedanke gegen die ursprüngliche höchste Vollkommenheit Gottes, oder sollte es heißen „sie werde über dem Himmel immer mehr anerkannt werden," so möchte auch dieses nicht recht passen: denn wie sonderbar wäre doch dann

der Ausdruck für: die Majestät Gottes wird immer mehr verherrlicht werden über dem Himmel! Diese Auslegung kann überdieß der Verf. nicht zugeben, da er gegen die Erklärung, welche תנה als Passiv von תָּנָה celebravit auffaßt, mit Recht bemerkt, daß im Psalm nirgends von Verherrlichung Jehovah's durch Lobgesänge, sondern von seiner Herrlichkeit die Rede sey. Wir sehen einer bestimmteren Erörterung der Meinung des Verf. in seinem Commentar, den er versprochen hat, entgegen.

Denen, die ganz verzweifeln sollten, תְּנָה befriedigend zu erklären, würden wir als einfachste Conjectur vorschlagen, נ in ת zu verwandeln und תַּתָּה zu lesen, welches 2 Sam. 22, 41. für das gewöhnlichere נָתַתָּה steht, wie dieses in einer anderen Recension des Liedes Ps. 18, 41. sich findet.

# Recensionen.

## 1.

**Dr. Ernst Theodor Mayerhoff, historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Nebst einer Abhandlung über den Verfasser der Apostelgeschichte. Hamb. bei Friedr. Perthes. 1835. 8. VIII. u. 324 S.**

---

Es gereicht dem unterzeichneten Ref. zur Freude, einen lieben ehemaligen Zuhörer, der sich dem Publikum schon durch verschiedene anderweitige Schriften bekannt gemacht hat, in der vorliegenden auf einem Gebiete zu begegnen, auf welchem derselbe sich bisher öffentlich noch nicht versucht hat, wenn gleich diese Schrift selbst eine längere und sehr fleißige Beschäftigung mit der ganzen Disciplin, der die darin enthaltenen Untersuchungen angehören, und die Befugniß sich in derselben hören zu lassen, hinreichend bekundet. Die Gegenstände, welche in der Schrift behandelt werden, sind folgende: 1) Ueber den Zweck, die Quellen und den Verfasser der Apostelgeschichte S. 1—30; 2) über die Bedeutung des Namens ἐπιστολαὶ καθολικαί S. 31—42; 3) ob der Apostel Jakobus Minor und Jakobus der Bruder des Herrn identisch seyen S. 43—64; 4) Lebensgeschichte des Petrus S. 65—95. Den übrigen Theil nimmt 5) die historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften ein, worin der Verf. zuerst die beiden im Kanon unter des Petrus Namen vorhandenen Briefe behandelt S. 96—217, dann die in der Apostelgeschichte mit-

getheilten Reden dieses Apostels S. 218—233, und zuletzt die in den ersten Jahrhunderten erwähnten apokryphischen Schriften desselben, das *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* S. 234—303, das *κήρυγμα* (S. 304—318), die *πράξεις* (S. 319—321) und die *ἀποκάλυψις Πέτρου* S. 321—324. — Die Aufnahme der dritten Abhandlung, über die verschiedenen Jakobi des N. T., in diese Schrift, ist, wie wir aus dem Vorworte erfahren, nur durch „ein Versehen in der Entsendung des Manuscripts zur Druckerei" (?) herbeigeführt, da dieselbe eigentlich für eine Zeitschrift — Ref. vermuthet für die Studien und Kritiken — bestimmt war; die Abhandlung über die Apostelgeschichte aber glaubte der Verf. vorausschicken zu müssen, da er sich auf das Resultat derselben im Folgenden habe oft berufen müssen, und er will sie nur als einen Auszug eines eigenen in der Handschrift ziemlich vollendeten Werkes über die Apostelgeschichte, das dritte Evangelium und deren Verfasser betrachtet wissen. Doch scheint uns schon in dem, was hier mitgetheilt ist, des Verfassers Ansicht über diesen Gegenstand nicht blos in ihrem Resultate, sondern auch in den Hauptzügen der Beweisführung ziemlich klar und vollständig dargelegt zu seyn, wenigstens so weit, daß es dem aufmerksamen Leser Gelegenheit darbietet, daran eigene Bemerkungen, seyen es bestätigende oder zweifelnde, anzuknüpfen. Und wenn wir in unserer Anzeige gerade bei dem Inhalte dieser Abhandlung etwas länger verweilen, so geschieht es sowohl wegen des besonderen Interesse's, welches sie in uns für den Gegenstand der Untersuchung erregt hat, als auch weil Ref. weiß, daß er dadurch dem eigenen Wunsche des Hrn. Verf. entspricht, dem es auch nicht anders als lieb seyn kann, vor der weiteren Ausführung dieses unverkennbar mit besonderer Liebe behandelten Gegenstandes, über denselben und das hier schon Mitgetheilte einige Bemerkungen unbefangener Beurtheiler, zu denen derselbe den Ref. rechnet, zu hören, welche,

wenn sie auch nicht ganz seine Beistimmung finden sollten, doch ihn vielleicht auf einzelne Punkte aufmerksam machen werden, die für die Entscheidung der Hauptfrage mit in Betracht zu ziehen sind, und wenigstens in dem Vorliegenden noch nicht auf hinreichende Weise berücksichtigt erscheinen.

Als den Zweck der Apostelgeschichte, und zwar als den „deutlichen, unschwankenden", dessen der Schriftsteller sich durch das Ganze hindurch bewußt geblieben sey, betrachtet Hr. M. den, „die extensive wie intensive Verbreitung der christlichen Kirche von ihrer ersten Gründung in Jerusalem, dem Mittelpuncte des Judenthums, aus, bis zum damaligen Mittelpuncte des Heidenthums hin, Rom, ihre Beschränkung, die immer wieder Mittel zur größeren Verbreitung geworden, und die innere Gestaltung der Kirche darzustellen." Aus der Annahme dieses Zwecks, meint der Verf., erkläre sich die ganze Ausführung des Werkes nach den 8 Hauptabschnitten, worin er dasselbe zerlegt, und deren Unterabtheilungen, daraus die Abbrechung der Erzählung mit der Wirksamkeit des Paulus in Rom, daraus eben so der Umstand, daß von der Verbreitung des Christenthums nach dem Osten von Palästina niemals die Rede sey, obwohl doch schon nach 1 Petr. sich christliche Gemeinden in Pontus, Cappadocien und Babylonien befanden. — Ref. muß jedoch gestehen, daß ihm dieses allein eben so wenig genügend erscheint, um die Ausführung der Apostelgeschichte zu erklären, als irgend eine anderweitige von den bisherigen Auslegern vorgetragene Ansicht über eine besondere Modification des Zweckes des Schriftstellers. Ref. ist bisher immer der Meinung gewesen — und glaubt auch nicht, daß er so leicht vom Gegentheile werde überzeugt werden — daß der Schriftsteller bei diesem zweiten Theile seiner Geschichte keine andere Absicht gehabt hat, als seinem Theophilus einen genaueren Bericht zu ertheilen über den weiteren Fortgang des von dem Erlöser bei

seinem Wandeln auf Erden begonnenen Werkes, also über die Stiftung und Ausbreitung der christlichen Kirche von der Himmelfahrt an. Darauf führt sowohl die allgemeine Weise, wie er sich über seine Absicht in dem Prologe des ersten Theiles ausspricht, als auch die genaue Anschließung unserer ausdrücklich als zweiten Theil desselben Werkes bezeichneten Schrift an den Schluß des Evangeliums. Dabei war dann freilich natürlich, daß der Schriftsteller seine Erzählung vornehmlich an die Geschichte derjenigen Männer anknüpfte, welche für die Ausbreitung des Evangeliums namentlich nach außen hin besonders thätig waren. Nicht in Abrede stellen läßt sich aber, daß dieses auf eine in vielen Puncten höchst ungleichmäßige Weise geschehen ist. Allein dieses hat seinen hauptsächlichen Grund gewiß in nichts Anderem, als woraus dieselbe Erscheinung bei'm dritten Evangelium zu erklären ist, in der Beschaffenheit und dem Umfange der Quellen, welche dem Schriftsteller für seine Geschichtserzählung zu Gebote standen, und in der Weise, wie er nach seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit dieselben benutzte, nicht aber in einer besonderen absichtlichen und mit Bewußtseyn durchgeführten Modification jenes allgemeineren Zweckes. Der von Hrn. M. angenommene Zweck hat schon an und für sich wenig Wahrscheinlichkeit; denn was hätte wohl den Schriftsteller veranlassen sollen, ohne daß er selbst einmal darüber irgend etwas andeutet, sich gerade die Verbreitung der christlichen Kirche von Jerusalem nach Rom hin zu seinem Gegenstande zu nehmen, da, so spät man auch die Abfassung der Apostelgeschichte setzen mag, sie doch in eine Zeit fallen wird, wo Rom noch nicht als der Hauptpunct der christlichen Kirche dastand? Und wie läßt sich wohl denken, daß der Schriftsteller während der Abfassung seines Werkes sollte diesen Gesichtspunct vor Augen gehabt haben, da er nicht einmal darüber etwas meldet, wie das Christenthum zuerst nach Rom und nach Italien gekom-

men ist. Denn die Reise des gefangenen Paulus dahin ist ja nicht der Anfangspunct des Evangeliums für diese Gegend; er hatte schon Veranlassung gehabt, an die römischen Christen zu schreiben, und fand bei seiner Ankunft Brüder nicht blos in der Hauptstadt selbst, sondern auch in einem kleineren Orte Italiens, ohne daß die Apostelgeschichte uns meldet, wann und wie diese dahin gekommen; was sie gewiß nicht würde unterlassen haben, wenn sie von Anfang an gerade Rom als Sitz des Christenthums sich zum Ausgangspuncte genommen hätte. Gewiß würde sie dann auch die Wirksamkeit des Paulus selbst in Rom während der zwei Jahre specieller behandelt, und nach ihrem Erfolge bezeichnet, sich aber nicht begnügt haben, diesen Zeitraum nur mit wenigen Schlußworten zusammenzufassen. Aber auch außerdem ist die Annahme dieses Gesichtspunctes auf keine Weise geeignet, um uns die Ausführung des Buches, den Gang, den es in der Darstellung nimmt, die Auswahl der einzelnen erzählten Begebenheiten, und das verschiedene Maaß der Ausführlichkeit, womit die einzelnen behandelt werden, irgend genügender zu erklären, als so manche andere Voraussetzungen eines speciellen Zweckes. Und auch, was der Verf. als eine Eigenthümlichkeit des Schriftstellers bezeichnet, die Begebenheiten besonders hervorzuheben, welche neue Wege für die Verkündigung des Evangeliums eröffneten, würde höchstens nur einige wenige Erscheinungen in der ungleichmäßigen Behandlungsweise des Einzelnen erklären, während so vieles Andere dadurch seine Erklärung nicht findet. Doch werden wir darauf weiter unten gelegentlich zurückkommen, indem wir den Herrn M. in der ausführlicher behandelten und theilweise mehr befriedigenden Untersuchung über die Person des Verfassers des Buches begleiten.

Hier wird versucht, den Beweis zu führen, daß der Verfasser der Apostelgeschichte und folglich auch des dritten unserer kanonischen Evangelien es nicht, wie man bis-

her irrthümlicher Weise angenommen, Lukas sey, sondern Timotheus. Dazu untersucht Hr. M. zuerst, wer der von Apg. Kap. 15. an mit ἡμεῖς erzählende Begleiter des Paulus sey, und sucht nachzuweisen, daß dieses nicht Lukas, sondern Timotheus sey. Dieses läßt sich auch, wenn wir von der traditionellen Vorstellung absehen, wenn gleich nicht zu absoluter Gewißheit, so doch zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit bringen. Nehmen wir an, daß Lukas der hier Redende sey, so würde dieser den Paulus schon auf einem Theile seiner zweiten Missionsreise geleitet haben, nämlich von Troas an, wo diese communicative Erzählungsweise beginnt (16, 11.), bis nach Philippi; und so ist denn auch die gewöhnliche Annahme, daß Paulus ihn damals zu Troas angetroffen, von dort mit sich genommen, und bei seiner Abreise von Philippi in dieser Stadt zurückgelassen habe. Dazu glaubt man sich um so mehr berechtigt, da später die communicative Erzählungsweise — freilich nach einem bedeutenden Zwischenraume — gerade von Philippi an wieder beginnt (20, 5.); Lukas würde dann den Apostel auch auf dieser Reise von Philippi aus über Troas u. s. w. nach Jerusalem begleitet haben, auch dort wohl und in Cäsarea in seiner Nähe geblieben seyn, wie sich aus der ausführlichen und anschaulichen Erzählung der dortigen Ereignisse würde schließen lassen, und dann nachher die Reise von Cäsarea nach Rom, wofür er sich derselben Darstellungsweise bedient, mit ihm gemacht haben. Doch sind diese Annahmen mit den Folgerungen, die sich daraus ergeben würden, nicht ohne Schwierigkeit. Auf jeden Fall würde das ein sehr inniges Verhältniß des Lukas zum Paulus voraussetzen, schon aus einer Zeit, welche der Abfassung unserer sämmtlichen paulinischen Briefe vorhergeht. Da würden wir aber doch wohl erwarten, daß Paulus, auch schon in seinen früheren Briefen vor der römischen Gefangenschaft, des Lukas irgendwo Erwähnung zu thun Gelegenheit gefunden hätte.

Aber nirgends finden wir ihn hier genannt, weder — um den Galater-Brief nicht zu nennen, der möglicher Weise vor der Ankunft des Paulus aus Troas geschrieben seyn kann, und wo er überhaupt keinen seiner Gefährten nennt — in den beiden Briefen an die Thessalonicher, noch in den beiden an die Korinther, noch in dem an die Römer, in welchen allen doch Timotheus als Begleiter und Mitarbeiter genannt wird, und 1 u. 2 Theß. und 2 Kor. auch Sylvanus. Indessen würde sich die Nichterwähnung des Lukas in allen diesen Sendschreiben allerdings bei der gewöhnlichen Annahme erklären, daß Lukas während dieser ganzen Zeit, der die Abfassung dieser Briefe angehört, in Philippi geblieben wäre, und auch bei dem aus Macedonien geschriebenen 2 Kor., wenn Paulus denselben nicht gerade von Philippi schrieb, sondern etwa aus Thessalonich. Nur ist die Annahme selbst nicht ganz wahrscheinlich, daß ein Mann, der doch auch nicht gerade scheint nach Philippi zu Hause gehört zu haben, — denn dann würde er gewiß den Paulus dort bei sich beherbergt haben — und der sich nach der Weise, wie er von Apg. 20 an erscheinen würde, gerade als persönlicher Gehülfe an den Apostel müßte angeschlossen haben, von ihm während einer Reihe von Jahren sollte in derselben Gemeinde gelassen seyn. Wir würden doch wohl mit größerer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er auch während dieser Zeit nicht gerade ohne Unterbrechung in Philippi sich aufgehalten hätte, sondern an verschiedenen Orten, daß er aber zufällig niemals beim Paulus gewesen wäre, wenn dieser die benannten Briefe schrieb, noch auch bei den Gemeinden, woran sie gerichtet sind, zur Zeit der Abfassung derselben anwesend, oder in solchem Verhältnisse zu ihnen stehend, daß Paulus Veranlassung gefunden hätte, seiner gegen sie Erwähnung zu thun, und daß er nur zufällig von Neuem sich zu Philippi befunden hätte, als der Apostel von dort die Reise nach Jerusalem antrat; wo denn aber, daß er das eine Mal vom

Paulus zu Philippi zurückgelassen ward, und sich das andere Mal gerade von dort aus wieder an ihn anschloß, auch nur als zufällig erscheinen würde, und damit denn auch zuzugeben wäre, daß der Umstand, daß die communicative Erzählungsweise das eine Mal bis Philippi geht, das andere Mal von Philippi wieder beginnt, nicht gerade geeignet sey, zu besonderen Schlüssen zu berechtigen, außer etwa, daß der Erzählende doch zu den Philippern werde in einigem näheren Verhältnisse gestanden haben. Da würden wir denn ihn um so eher in dem Briefe an die Philipper erwähnt erwarten. Ist Lukas der von Apg. 20. an erzählende Begleiter des Paulus, so ist er mit ihm nach Rom gekommen, und wir können wohl voraussetzen, daß er dort auch zum Dienste des Apostels wird geraume Zeit geblieben seyn. Hier finden wir ihn denn auch bei'm Paulus, als dieser die Briefe an die Kolosser (4, 14.) und an den Philemon (V. 24.) schrieb, und eben so in späterer Zeit, bei der Abfassung des zweiten Briefes an den Timotheus (4, 11.), dessen Authentie für mich noch immer eben so feststeht, als sich daraus mir die Nothwendigkeit der Annahme einer zwiefachen römischen Gefangenschaft des Paulus, folglich einer Befreiung aus der ersteren ergibt, die aber auch anderweitig nichts weniger als unwahrscheinlich ist. Im Briefe an die Philipper aber wird Lukas nicht genannt; dieses würde an sich nicht beweisen, daß er sich damals nicht bei'm Apostel befand, da Paulus in diesem Briefe überhaupt von keinem Einzelnen namentlich Grüße bestellt, sondern sich nur Kap. 4, 21 f. ganz im Allgemeinen so ausdrückt: *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί. ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας.* Hier haben wir bei den *ἀδελφοῖς* wohl besonders die Mitarbeiter des Apostels am Evangelio zu verstehen, die außer dem Timotheus, welchen er Kap. 1, 1. neben sich nennt, noch bei ihm waren. Aber gewiß würde Paulus den Lukas, war derselbe

bei ihm anwesend, in einem Briefe an die Philipper nicht blos in einer solchen allgemeinen Bezeichnung mit befaßt haben, wenn derselbe in dieser Gemeinde persönlich bekannt war, und in ihr zur Gründung und Befestigung des Evangeliums wirksam gewesen war. Sicher müßten wir daher, wenn Lukas jener mit ἡμεῖς Erzählende ist, annehmen, daß er, als Paulus an die Philipper schrieb, nicht bei ihm in Rom anwesend, noch in der Nähe war. Fällt nun die Abfassung des Philipper-Briefes früher, als Koloss., Philem. (u. Eph.), so müßte Lukas in der Zwischenzeit sich von Rom entfernt haben; ist jener dagegen der spätere [a]), so müßte er nach der Absendung der drei anderen Briefe fortgereist, und später wieder zurückgekehrt seyn, so daß er sich bei der Abfassung von 2 Tim. wieder dort befand. Immer könnte die Abreise des Lukas nicht so lange vorher geschehen seyn, daß man nicht eine Erwähnung seiner erwarten könnte, wenn er zu den Philippern in einem solchen Verhältnisse gestanden hätte, als sich bei den herkömmlichen Annahmen herausstellen würde. Aber auch die Art und Weise, wie Paulus Koloss. und Philem. des

a) So überwiegende Wahrscheinlichkeit für mich die recipirte Annahme hat, daß Kol., Philem., Ephes. von Rom aus, während der ersten Gefangenschaft des Apostels daselbst, nicht von Cäsarea aus, geschrieben sind, so halte ich doch das für ganz unsicher, ob, wie gewöhnlich angenommen wird, auch von Hrn. M., diese Briefe früher geschrieben sind, als Philipp., oder später. Mit Sicherheit ergibt sich mir nur a) daß alle viere nicht in den ersten Monaten nach der Ankunft des Paulus zu Rom geschrieben sind, sondern erst als er eine geraume Zeit dort gewesen war; und b) daß der Brief an die Philipper nicht gleichzeitig mit den drei anderen geschrieben und abgesandt ist, da bei der Abfassung dieser drei letzteren Epaphroditus höchst wahrscheinlich sich nicht beim Paulus befunden hat. Ob derselbe aber damals noch nicht angekommen, oder ob er schon wieder abgereist war, wovon abhängt, ob der Brief an die Philipper nach oder vor den drei anderen geschrieben ist, dafür kann ich keine irgend entscheidenden Gründe finden.

Lukas erwähnt, ist, wie richtig Hr. M. bemerkt, keineswegs der Art, wie man wohl erwarten würde, wenn derselbe mit ihm schon seit wenigstens zehn Jahren oder darüber in genauerer Verbindung gestanden hätte, als Begleiter und Gehülfe in der Verbreitung des Evangeliums. Philem. wird Lukas zuletzt von allen συνεργοῖς genannt, hinter Epaphras, Markus, Aristarch, Demas; Koloss. als der vorletzte, zwar vor dem Demas, aber hinter Aristarch, Markus, Jesus Justus, Epaphras und er wird kenntlich gemacht durch die Bezeichnung ὁ ἰατρός. Hätte Lukas dem Paulus schon auf dessen zweiter Bekehrungsreise als Gehülfe zur Seite gestanden, ihn nachmals von Macedonien nach Jerusalem begleitet, wäre dann auch in Cäsarea in seiner unmittelbaren Nähe geblieben, und eben so auf der Reise nach Rom, und dann in dieser Stadt selbst, so würde das wenigstens ein eben so nahes Verhältniß voraussetzen, als des Timotheus zum Apostel, und allerdings würden wir da wohl erwarten können, daß Lukas in diesen Briefen, wo er genannt wird, gegen andere Genossen des Paulus mehr hervorträte, als der Fall ist.

Fassen wir nun das Resultat des Bisherigen zusammen, so läßt sich wohl nicht in Abrede stellen, daß die Weise, wie Lukas in den paulinischen Briefen genannt vorkommt, nicht solcher Art ist, als wir in Beziehung auf denjenigen zu erwarten veranlaßt werden, den wir in der Apostelgeschichte in der communicativen Erzählungsweise als Begleiter des Apostels finden; wir würden vielmehr, wie richtig Hr. M. bemerkt, eher darauf geführt zu vermuthen, daß Paulus ihn erst in Rom kennen gelernt, und er hier seinen Wohnsitz gehabt hätte, wie denn auch der Name uns am ehesten an einen Römer zu denken veranlaßt, wenn gleich dieser an und für sich nichts entscheidet.

Dazu kommt noch, daß auch wenigstens der erste Abschnitt, wo diese communicative Erzählungsweise herrscht, für sich betrachtet, bei der gewöhnlichen Voraussetzung

nicht ohne Schwierigkeit ist. Als Gefährten des Paulus auf seiner zweiten Bekehrungsreise kennen wir aus den ausdrücklichen Angaben der Apostelgeschichte, womit die eigenen Andeutungen des Paulus (Thess. 1, 1., 2 Thess. 1, 1., 2 Kor. 1, 19.) übereinstimmen, den Silas und den Timotheus. Wäre nun Lukas der mit ἡμεῖς Erzählende, so würde dieser für einen Theil der Reise sich an jene drei Glaubensverkündiger angeschlossen haben, von Troas bis Philippi. In Philippi war der Erzählende noch beim Paulus; das wird hier mit ἡμεῖς erzählt bis zu 16, 17., bis zu dem Puncte, wo die Gefangennehmung des Apostels und seine Freilassung berichtet wird; an diesen Schicksalen nahm mit ihm blos Silas Theil, nicht aber Timotheus, und auch nicht der Erzählende, wenn dieser von jenem verschieden war; ausdrücklich werden immer Paulus und Silas genannt. Eben so als Paulus sich veranlaßt sieht, Philippi zu verlassen, und die hier gehemmte Verkündigung des Evangeliums in Thessalonich fortsetzt. Es findet auch hier nicht blos die communicative Erzählungsweise nicht mehr statt, woraus wir schließen können, daß der im Vorhergehenden auf diese Weise Erzählende die Reise von Philippi nach Thessalonich, und so nachher von dort nach Beröa nicht mitgemacht hat, sondern es werden als die Reisenden und Verkündigenden ausdrücklich Paulus und Silas bezeichnet (vergl. 16, 14. 17, 1. 4.: *καί τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ*. V. 10.: *οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐθέως διὰ νυκτὸς ἐξέπεμψαν τόν τε Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἰς Βέροιαν, οἵτινες παραγενόμενοι κ. τ. λ.*), woraus wir entnehmen können, daß ihr bisheriger Reisegefährte Timotheus damals, auf der Reise von Philippi nach Thessalonich, und von dort nach Beröa, nicht bei ihnen war; erst in Beröa selbst scheint Timotheus wieder zum Paulus gestoßen zu seyn, da V. 14. erzählt wird: daß, als der Apostel von Beröa nach Athen gereist sey, Silas

und Timotheus in ersterer Stadt geblieben seyen. Denken wir uns nun als den im Vorhergehenden mit ἡμεῖς Erzählenden einen dritten Reisegefährten des Paulus den Lukas, und diesen als Verfasser der Apostelgeschichte, so würden wir wohl erwarten, daß er, wenn er etwa aus Bescheidenheit nicht von sich selbst reden wollte, wenigstens was den Timotheus betrifft, wenn auch nur mit wenigen Worten angedeutet hätte, was aus ihm geworden, als Paulus und Silas sich von Philippi entfernten, und wo und wie er nachher wieder zu ihnen gestoßen sey. Aber auch das, scheint mir, könnte man wohl erwarten, daß Lukas, wenn er auf dieser Reise für eine Zeitlang den Paulus begleitet hätte, irgendwie ausdrücklich, wo und wie er mit ihm zusammengetroffen, und wo er wieder von ihm getrennt sey, angedeutet hätte, und das zumal in einer Schrift, welche zunächst für einen befreundeten Privatmann bestimmt war, dem doch auch der Antheil seines Freundes an der Arbeit und an den Mühen des Apostels nicht ohne Interesse seyn konnte. Dasselbe gilt natürlich von dem gleichen Falle bei der späteren Reise von Macedonien nach Jerusalem.

Es läßt sich demnach nicht wohl in Abrede stellen, daß die herrschende Annahme, Lukas sey der mit ἡμεῖς erzählende Begleiter des Paulus, wahrhafte und bedeutende Schwierigkeiten hat, und eben so, daß diese scheinen zum Theile gehoben zu werden, wenn wir statt dessen an den Timotheus denken. Von Timotheus wissen wir, daß er den Paulus auf der zweiten Missionsreise von Klein-Asien bis nach Macedonien, zunächst Philippi begleitete, und es könnte uns nicht befremden, daß er über diese Reise einen Bericht geschrieben hätte, worin er, wo von der ganzen Missionsgesellschaft die Rede ist, die 1 plur. gebrauchte. Dasselbe gilt von der späteren Reise von Macedonien nach Jerusalem, wo kurz vorher, ehe die communicative Erzählungsweise beginnt, ausdrücklich Timotheus als einer der

Begleiter des Paulus genannt ist (20, 4.). Den Timotheus kennen wir aber überhaupt als in einem solchen Verhältnisse zum Paulus stehend, daß wir es nicht anders als natürlich finden können, daß er nicht blos nach der Ankunft in Jerusalem, sondern auch nachher in Cäsarea sich in der unmittelbaren Nähe des Paulus befunden, und nachmals denselben zu seinem Dienste auch nach Rom begleitet habe, wie wir bei dem von Kap. 20. an mit ἡμεῖς Erzählenden voraussetzen müssen. Dazu würde dann auch stimmen, daß wir den Timotheus wirklich in Rom zu verschiedenen Zeiten der ersten Gefangenschaft des Paulus bei ihm anwesend finden, sowohl als derselbe die Briefe an die Kolosser und den Philemon, als wie er den an die Philipper schrieb, in welchen allen Paulus den Timotheus gleich am Anfange neben sich nennt. So würde auch, um etwas ganz Specielles anzuführen, die Weise, wie die Nähe der stürmischen Jahreszeit Kap. 27, 9. durch τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι, also nach einem rein jüdischen Fasttage, bezeichnet wird, sich eher erklären bei einem Berichte des Timotheus, der wenigstens eine jüdische Mutter hatte, und den Paulus deshalb kein Bedenken trug durch die Beschneidung förmlich dem jüdischen Volke einzuverleiben, als unter Voraussetzung des Lukas, der nach der Weise, wie Paulus Kol. 4. ihn erwähnt, weder von Geburt ein Jude kann gewesen seyn, noch selbst bis dahin die Beschneidung angenommen haben, und der auch in der Berücksichtigung dessen, für den die Apostelgeschichte zunächst geschrieben ist, zu jener Bezeichnungsweise schwerlich kann besondere Veranlassung gefunden haben.

Allerdings scheinen wir demnach einige Berechtigung zu haben, es wenigstens für nicht unwahrscheinlich zu halten, daß jener communicativ erzählende Begleiter des Paulus Timotheus sey. Betrachten wir nun, der fast einstimmigen Ueberlieferung gemäß, den Lukas als den Verfasser der Apostelgeschichte, so müssen wir annehmen, daß

dieser über jene Ereignisse einen Bericht des ihm auch persönlich bekannten Timotheus vor sich gehabt, diesen für seine zusammenhangende geschichtliche Darstellung benutzt, und daraus theilweise die communicative Erzählungsweise beibehalten hätte. Und dieß ist die Vorstellung, welche sich dem Ref., nachdem er den Anstoß dazu durch eine Vorlesung Schleiermacher's erhalten, dessen Ansicht über die Apostelgeschichte Hr. Prof. Lachmann hoffentlich bald dem Publikum darlegen wird, bei jeder neuen Beschäftigung mit diesem Buche oder mit der neutestamentlichen Einleitung überhaupt, immer mehr als wahrscheinlich herausgestellt hat. Hr. M. dagegen glaubt dabei nicht stehen bleiben zu können, sondern die Abfassung des ganzen Buches, sammt dem dritten Evangelium, dem Lukas absprechen, und bestimmt dem Timotheus beilegen zu müssen. Er vergleicht dazu mit dem letzten Theile des Buches, von Kap. 16. an, zuerst den noch zur Geschichte der Wirksamkeit des Paulus gehörenden Abschnitt Kap. 13—15., dann mit dem ganzen zweiten Theile des Buches den ersten Theil Kap. 1—12., und darauf mit der Apostelgeschichte überhaupt das dritte Evangelium, und sucht nun namentlich aus manchen öfters wiederkehrenden Eigenthümlichkeiten der Darstellung und der Sprache den Beweis der Identität des Verfassers dieser beiden Schriften mit dem im letzten Theile der Apostelgeschichte mit ἡμεῖς erzählenden Begleiter des Paulus darzuthun. Was Hr. M. hier namentlich von Spracheigenthümlichkeiten nachweist, die sich durch verschiedene Theile der Apostelgeschichte oder auch beider Werke hindurchziehen, ist sehr dankenswerth, und als ein bleibender Gewinn für die Untersuchung über die Zusammensetzung dieser beiden Schriften zu betrachten. Es ergibt sich daraus, was freilich auch aus der Oekonomie und dem Zusammenhange dieser Bücher erhellt, daß derjenige, der dieselben dem Theophilus geschickt hat, wirklich als Verfasser derselben angesehen werden darf,

der sich auf das Sammeln nicht bis so weit beschränkt hat, daß er nur, was er schon schriftlich vorfand, wörtlich aufgenommen und aneinander gereiht hätte, wie Schleiermacher namentlich den Verfasser in Ansehung des Evangeliums zu betrachten scheint, sondern der selbst, wenn er etwas aus schriftlichen Quellen schöpfte, dieses bis zu einem gewissen Grade verarbeitete, und denselben wenigstens theilweise das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit aufdrückte. Allein zu etwas weiterem werden wir auch durch diese Erscheinungen nicht bestimmt berechtigt. Für das Evangelium stellt Hr. M. selbst wegen des Prologs die Benutzung schriftlicher Urkunden nicht in Abrede. Gleichwohl weist er auch in diesem mit Recht Vielerlei nach, was demselben als eigenthümlicher Sprachgebrauch mit der Apostelgeschichte gemein sey. Bei der Apostelgeschichte dagegen ist er geneigt, die Benutzung schriftlicher Quellen gar nicht anzunehmen. In der ersten Abhandlung geht er in der Beziehung noch nicht so weit, als später. In jener gibt er zu (S. 26), daß die längeren Reden eines Petrus und Stephanus von den Spracheigenthümlichkeiten des Verfassers auffallend mehr als andere Stücke frei seyen, und daß daher die Quellen des Schreibers, zwar für die Geschichtserzählung und kleinere dazwischen geschobene Reden, auch da, wo er nicht selbst zugegen war, nur auf die mündliche Ueberlieferung„ aber für die größeren Redeabschnitte im ersten Theile vielleicht auf schriftliche Aufzeichnungen, die er jedoch nicht gerade knechtisch benutzt haben könne, zurückzuführen seyen. Allein in dem späteren Abschnitte über die petrinischen Reden in der Apostelgeschichte sucht er zu erweisen, daß diese Reden von dem Verfasser der Apostelgeschichte selbst blos nach dem, was ihm durch mündliche Tradition darüber zugekommen war, concipirt seyen, und eben dasselbe gelte auch von den übrigen Reden in dem ganzen Buche, am meisten von denen bis zu Ende des 15. Kap., bis wohin derselbe nicht selbst

Augen- und Ohrenzeuge war. Hier also scheint Hr. M. — mit stillschweigender Zurücknahme der früheren Aeußerungen — sich im Wesentlichen ganz zu der Eichhorn'schen Ansicht über die Entstehung der Reden in der Apostelgeschichte zu bekennen. Hierin ist Ref. durchaus abweichender Meinung. Keine Rede kann wohl weniger als die des Stephanus den Anschein haben, erst nach 40 Jahren oder darüber nach blos mündlicher Tradition ausgearbeitet zu seyn; sie läßt sich nur erklären bei der Voraussetzung, daß sie im Wesentlichen wirklich in dieser Gestalt gehalten, und auch sehr bald nach dem Halten derselben von einem Hörer niedergeschrieben ist; von den anderen Reden des Buches, den petrinischen wie den paulinischen, aber hat sie in ihrem ganzen Charakter etwas so Abweichendes, daß sie auch schon deshalb unmöglich ursprünglich von demselben Schriftsteller auf freie Weise könnte ausgearbeitet seyn. Aber auch die anderen größeren Reden einzelner Lehrer im ersten Theile des Buches sind sicher nicht auf solche Weise erst nach Jahrzehnten von dem Geschichtschreiber nach blos mündlichen Mittheilungen auf freie Weise componirt. Das bestätigt sich, auch abgesehen von mehr allgemeinen Gründen, namentlich dem Eigenthümlichen und Verschiedenartigen, was sich in den Reden der Einzelnen nicht verkennen läßt, auch durch einzelne specielle Erscheinungen in diesen Reden; dahin rechne ich z. B., daß in der Rede des Jakobus der Apostel Petrus unter seinem ursprünglichen Namen Symeon genannt wird: Συμεὼν ἐξηγήσατο. Sehr wohl können wir uns denken, daß er diesen im Kreise der Apostel und seiner näheren Freunde noch neben dem apostolischen Namen Kephas oder Petrus fortwährend beibehalten hat, worauf auch der Umstand führt, daß er dem Cornelius vom Engel als Σίμων ὁ ἐπικαλούμενος Πέτρος bezeichnet, und unter dieser selben Formel darnach von den Boten des Cornelius nach ihm gefragt wird (10, 5. 18. 32. 11, 13.).

So werden wir nichts Auffallendes darin finden, daß Jakobus ihn hier bei dieser Gelegenheit so nennt; aber schwerlich würde er auf diese einfache Weise aufgeführt seyn, wenn erst der so viel spätere Geschichtschreiber, sey es nun Lukas oder Timotheus, die Rede des Jakobus auf mehr freie Weise componirt hätte. Mit viel größerer Wahrscheinlichkeit nehmen wir gewiß an, daß er dieselbe bereits schriftlich mit dem Berichte über den apostolischen Convent vorgefunden hat, zumal da diese Form des Namens, Συμεών, vom Petrus sonst im ganzen Buche nicht vorkommt, und die andere Σίμων nur in der angegebenen Verbindung (Σ. ὁ ἐπικαλ. Πέτρος) in den Worten des Engels und der Boten in der Geschichte der Bekehrung des Cornelius, während der Apostel sonst von Anfang des Buches an immer Petrus heißt a). Für die Authentie des apostolischen Sendschreibens 15, 23—29. kann als ein kleines Indicium gelten, daß V. 25. Barnabas vor dem Paulus genannt wird, während sonst in diesem Abschnitte, wie schon vorher von bald nach dem Anfange der gemeinschaftlichen Missionsreise Kap. 13. f. an, die umgekehrte Stellung herrschend ist; und für die Abfassung desselben durch den Jakobus die griechische Begrüßung mit χαίρειν V. 23., die sich unter den Briefen der christlichen Lehrer im N. T. nur Jakob. 1, 1. findet.

Von den in Jerusalem gehaltenen Reden des Petrus ist es von vorne herein wahrscheinlich, daß sie von ihm

a) Mit seinem eigentlichen Namen Simon wird Petrus, außer anderen Stellen der Evangelien, auch sehr natürlich Luk. 24, 33. genannt, in den Worten, womit die Apostel den beiden aus Emmaus heimkehrenden Jüngern entgegenkommen: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι (vergl. 1 Kor. 15, 5.), was hier nur bemerkt wird zur Berichtigung einer sehr auffallenden Voraussetzung des Hrn. M. (S. 1. Anm.), als ob der dort genannte Simon der zweite der beiden Jünger von Emmaus, der Gefährte des Kleopas, und wahrscheinlich der Bruder des Herrn sey, was sich durch den ganzen Zusammenhang der Worte widerlegt.

aramäisch gehalten sind (anders verhält es sich vielleicht mit der Rede des Hellenisten Stephanus), und davon finden sich noch Spuren in der Gestalt, worin die Reden uns in der Apostelgeschichte vorliegen. Dahin rechne ich z. B. Kap. 2, 33.: τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς. 5, 31.: τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσε τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ. Es kann kein Zweifel seyn, daß dieses gemeint ist von der Erlösung Christi *zur* Rechten Gottes (nicht: *durch* die Rechte Gottes) mit Beziehung auf Ps. 110, 1., woraus der Ausdruck für den Sitz, den Christus nach der Himmelfahrt eingenommen, im N. T. ganz gewöhnlich hergenommen wird (s. *meinen* Commentar zu Hebr. 1, 4.). Jener griechische Ausdruck würde uns auf diese Auffassung nicht führen, ist aber gewiß nur entstanden durch eine nicht ganz angemessene Uebersetzung des vom Petrus nach dem Hebräischen der Psalm-Stelle auch im Aramäischen beibehaltenen לִימִינִי. Betrachten wir die Rede als auf mehr freie Weise von einem hellenistischen Schriftsteller, und also schon ursprünglich ausgearbeitet, so würde sich diese Erscheinung weniger natürlich erklären lassen. Eben dahin gehört Kap. 2, 24.: ὃν ο θεὸς ἀνέστησε λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ. Hier hat der griechische Ausdruck immer etwas sehr Unnatürliches, da von dem, welcher wie Christus den Tod schon erlitten hat, nicht wohl kann gesagt werden, daß er von den *Schmerzen* des Todes gefangen gehalten werde, ihnen unterliege, und durch die Auferweckung von ihnen gelöst werde; den *Schmerzen* des Todes war er ja schon durch den Tod selbst entnommen; etwas Anderes aber könnte ὠδῖνες θανάτου nicht wohl heißen. Unverkennbar ist wohl, daß das Bild von Fesseln, Schlingen gemeint ist, welche der Tod anlegt, und wovon die Aufhebung des Todes löst. Das sind die חֶבְלֵי מָוֶת Ps. 18, 5. 116, 3. (oder חֶבְלֵי שְׁאוֹל Ps. 18, 6. 2 Sam. 22, 6.). Diesen, auch in's Aramäische über-

gegangenen Ausdruck hat Petrus hier ohne Zweifel in dem angegebenen Sinne und mit Anspielung auf die alttestamentlichen Stellen gebraucht. Der griechische Concipient der Rede aber hat (eben so wie die LXX) das Wort חֲבָלִים in der Bedeutung Schmerzen genommen, die es gleichfalls im Hebräischen wie im Aramäischen hat, die aber hier im Zusammenhange durchaus nicht passend ist, noch viel weniger als in den alttestamentlichen Stellen. Hätte nun aber der Verfasser der Apostelgeschichte selbst diese Rede auf mehr freie Weise verfaßt, und also schon ursprünglich griechisch, so hätte eine solche Verwechselung unmöglich statt finden können, da ihm offenbar ein anderes Bild, das der Fesseln des Todes, müßte vorgeschwebt haben.

So werden wir schon von dieser Seite her bei unbefangener Betrachtung darauf geführt, daß der Verfasser der Apostelgeschichte die hier mitgetheilten Reden aus einer oder mehreren älteren schriftlichen Quellen geschöpft, und dieselben dann auch wohl für die geschichtlichen Erzählungen, von denen die Reden umgeben sind, benutzt habe, wobei man nur nicht so weit gehen muß, durchaus alle Selbstthätigkeit des Schriftstellers in der Verarbeitung zu leugnen. Was Herr M. beibringt, um es zu begründen, daß die petrinischen Reden von demselben Schriftsteller wie alle übrigen im Buche auf mehr freie Weise componirt seyen, namentlich von einzelnen Sprachweisen, ist Ref. als wenig erheblich vorgekommen, und Ref. wundert sich, daß Herr Dr. M. darauf hat so großes Gewicht legen können, da derselbe vorher in der Untersuchung über den ersten petrinischen Brief keinen Anstoß nimmt an der jedenfalls viel bedeutenderen Aehnlichkeit, welche derselbe im Einzelnen mit den paulinischen Briefen darbietet, und zu deren Erklärung auch nicht einmal die Annahme einer mittelbaren Abhängigkeit des Petrus von dem paulinischen Briefstile für irgend nöthig hält. Unter

den Sprachweisen, die Herr M. anführt, als den petrinischen Reden mit dem ganzen Buche gemeinsam, finden sich einzelne, die auch das dritte Evangelium hat, und zwar in dort mitgetheilten Reden. So namentlich ἐπ' ἀληθείας findet sich in der petrinischen Rede Apg. 10, 34, in dem Gebete der versammelten Jünger ebend. 4, 27., eben so aber auch in einer Rede Christi Luk. 4, 25. sowie im Munde Anderer ebend. 20, 21. 22, 59. Ref. stimmt bei, daß dieses eine dem Verfasser dieser beiden Schriften in Vergleich mit anderen neutestamentlichen Schriften eigenthümliche Formel ist; denn der einzige Markus, der sie noch Kap. 12, 14. hat, hat sie sicher aus der Parallelstelle Luk. 20, 21. beibehalten. Für das Evangelium und die darin mitgetheilten Reden nimmt nun Herr M. selbst die Benutzung schriftlicher Quellen an, und gewiß wird er dieselbe auch nicht grade für die Abschnitte, worin jene Formel sich findet, leugnen wollen. Da läßt sich aber daraus, daß dieselbe auch in Reden der Apostelgeschichte vorkommt, nicht ein Beweis gegen die Benutzung schriftlicher Quellen in diesem Buche und für die erste freie Abfassung jener Reden durch den Verfasser des Buches entnehmen; eben so wenig als sich daraus, daß die beiden ersten Evangelien gleichfalls ein jedes manche eigenthümliche Sprachweisen darbieten, die in verschiedenen Abschnitten und selbst in den Reden wiederkehren, ein Beweis entnehmen läßt, daß die Verfasser gar keine schriftlichen Quellen benutzt haben. Aber das läßt sich allerdings aus Erscheinungen solcher Art folgern, daß auch der dritte Evangelist, wenn er schriftliche Quellen benutzt hat, diese nicht überall ganz wörtlich in sein Werk aufgenommen haben kann. Daß aber diese Verarbeitung auch nicht überall sehr bedeutend gewesen ist, läßt sich schon aus dem, was Ref. oben angeführt hat, entnehmen. Und so zweifelt Ref. nicht, daß bei genauerer Durchforschung auch in einzelnen Sprachweisen verschiedene Abschnitte der Apo-

stelgeschichte manches Eigenthümliche darbieten werden, wobei jedoch auch wieder die Gefahr stattfindet, daß Einzelnem eine größere Beweiskraft beigelegt werde, als es wirklich hat. Ref. will hier nur auf das Eine aufmerksam machen, daß die Formel παῖς θεοῦ sich in der Apostelgeschichte nur im ersten Theile findet, oder eigentlich nur in dem Abschnitte von der durch die Heilung des Lahmen veranlaßten Gefangennehmung und Befreiung des Petrus und Johannes, hier aber auch fünfmal, theils in der Rede des Petrus, theils in dem Gebete der versammelten Jünger, an vier Stellen von Jesu (3, 13. 26. 4, 27. 30.), an der einen von David (4, 25.). In anderen Abschnitten des Buches kommt diese Formel nicht vor. So findet sich auch bei der Anführung prophetischer Aussprüche die Formel: Gott, oder der heilige Geist hat geredet, verkündigt διὰ στόματος Δαυίδ, τῶν προφητῶν κ. τ. λ. nur in den ersten Kapiteln (1, 16. 3, 18. 21. 4, 25.), in den Reden des Petrus und der mit ihm versammelten Jünger, als deren Wortführer wir doch auch jenen Apostel zu betrachten haben. Sollten nicht auch solche Erscheinungen sich wenigstens am leichtesten bei der Annahme einer zwar nicht sclavischen, aber doch auch nicht ganz freien Benutzung schriftlicher Quellen erklären lassen?

Herr M. selbst scheint die Abfassung der Apostelgeschichte nicht gerade sehr früh zu setzen, und auch Ref. ist der Meinung, daß sie jedenfalls erst einige Zeit nach dem Tode der Apostel Paulus und Petrus geschrieben ist, besonders auch deshalb, weil sich beim dritten Evangelium mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt, daß dasselbe nicht vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Daß zu der Zeit auch über die Begebenheiten, welche den Inhalt der Apostelgeschichte bilden, bereits anderweitige schriftliche Aufzeichnungen können vorhanden und auch selbst über den Kreis hinaus, für den sie ursprünglich aufgesetzt waren, verbreitet gewesen seyn,

wird wohl nicht leicht jemand in Abrede stellen. Bei dem lebendigen Verkehr, der schon ziemlich frühzeitig zwischen den einzelnen Gemeinden in den verschiedenen Gegenden und Städten sich bildete, müssen wir es natürlich finden, daß, wenn sich eine Gelegenheit darbot, die eine der anderen über Ereignisse in ihrer Mitte, wenn sie auf den Fortgang oder die Hemmung des Evangeliums Einfluß hatten, auch schriftlich Nachricht zukommen ließ, in der Art, wie z. B. in etwas späterer Zeit die Briefe der Gemeinde von Smyrna über den Märtyrertod des Polykarpus, und der Gemeinden von Vienne und Lyon an die Gemeinden Asia's und Phrygiens über die von ihnen zu erduldenden Verfolgungen (Euseb. H. E. IV, 15. V, 1—4.). Namentlich läßt sich erwarten, daß die neugegründeten Gemeinden mit der Muttergemeinde in einem fortwährenden Verkehr blieben; und eben so, daß wenn Apostel oder andere Lehrer von einer Stammgemeinde, wie z. B. Antiochien, nach anderen Gegenden hin ausgesandt wurden, sie entweder selbst oder durch einen ihrer Begleiter jener Gemeinde, wenn sich ihnen dahin früher, als sie selbst zurückkehrten, eine sichere Gelegenheit darbot, über den Erfolg ihrer Mission Bericht erstatteten. Wenn nun solche Schreiben zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte vorhanden und dem Verfasser derselben bekannt waren, so werden wir es nicht anders als natürlich finden, daß er, da er über diese Gegenstände für seinen Theophilus eine vollständigere, zusammenhängende Geschichtserzählung schreiben wollte, dafür dergleichen einzelne frühere schriftliche Aufzeichnungen benutzt habe, auf ähnliche Weise, wie für sein Evangelium. Unter dieser Voraussetzung, daß er dergleichen benutzt hat und sich durch sie in der Zusammensetzung seines Werkes hat leiten lassen, erklärt sich unter anderen Erscheinungen in der Beschaffenheit desselben namentlich die, daß wir hier so wenig vollständige Nachrichten über mehrere Hauptpuncte der christlichen Kirche

antreffen, wie über Korinth und ganz besonders Antiochien, sowohl über die Gründung der Gemeinde daselbst als auch über den wiederholten und stets längere Zeit dauernden Aufenthalt des Paulus in derselben, der sich doch nicht ohne eine bedeutende Wirksamkeit denken läßt, während dagegen umständlicher die Rede ist von dem, was dieser Apostel an andern viel weniger bedeutenden Orten und selbst ohne bleibenden äußerlichen Erfolg gewirkt oder geredet hat, wie z. B. in dem pisidischen Antiochien, von woher uns selbst eine Rede desselben ziemlich ausführlich mitgetheilt wird. Denn wir können uns gar wohl denken, daß gerade von der Wirksamkeit und den Schicksalen der christlichen Lehrer auf ihren Verkündigungsreisen schriftliche Nachrichten mit am frühesten verbreitet sind, daß es dagegen keine besondere Veranlassung gab, Solches aufzuzeichnen, was sich in Hauptgemeinden ereignete, die schon geraume Zeit bestanden und welche der gewöhnliche Aufenthaltsort angesehener Lehrer waren. Einen Beweis eines derartigen Ursprunges eines Missionsberichtes gibt in unserm Buche ganz besonders die Weise, wie der Bericht über die erste Missionsreise des Paulus, in Begleitung des Barnabas, Kap. 13, 1. beginnt, verglichen mit dem Schlusse des vorhergehenden Kapitels. Das Verhältniß ist hier der Art, daß es sich nur auf sehr gezwungene Weise erklären läßt, wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, der Verfasser des Buches habe hier als ganz selbstständiger Schriftsteller, unabhängig von anderen Schriften, verfahren, es sey beides von ihm als erstem Concipienten und schon ursprünglich in diesem Zusammenhange niedergeschrieben. Viel leichter dagegen erklärt es sich, wenn wir annehmen, daß der mit Kap. 13, 1. anfangende Abschnitt ursprünglich als eine besondere Schrift über jene Verkündigungsreise des Paulus und Barnabas vorhanden gewesen, vom Verfasser der Apostelgeschichte vorgefunden und sey es vollständig oder theilweise in sein Werk aufgenommen worden ist. Da können wir uns,

daß er den Anfang dieses vorgefundenen Berichtes unverändert beibehielt, und denselben an die zuletzt erzählten Begebenheiten durch die 12, 25. gegebene Nachricht über die Rückkehr des Paulus und Barnabas aus Jerusalem nach Antiochien auf eine formell durchaus nicht angemessene Weise anknüpfte, weit leichter denken, als wenn wir ihn als den ersten selbstständigen Concipienten sowohl des vorhergehenden als dieses Berichtes betrachten.

Aber nicht blos schriftliche Aufsätze der eben angedeuteten Art, auch schon mehr zusammenhängende Schriften über die Wirksamkeit und die Schicksale einzelner angesehener Lehrer können wir uns der Abfassung unserer Apostelgeschichte, wenn diese erst nach dem Tode der meisten Apostel fällt, vorhergegangen denken. Und so hält Ref. es nach dem Vorgange Anderer für sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser Vieles im ersten Theile des Buches aus einer Schrift geschöpft hat, welche speciell die Geschichte des Petrus zu ihrem Gegenstande hatte. Bei einer solchen Annahme erklärt sich wenigstens am natürlichsten, daß die Apostelgeschichte, deren eigentlicher Zweck nicht kann gewesen seyn, speciell die Geschichte des Petrus zu behandeln, doch in diesem Theile sich von allen Aposteln fast nur mit ihm beschäftiget und aus seiner Wirksamkeit und seinen Schicksalen so manche Züge mit besonderer Umständlichkeit hervorhebt, während sie hier von den andern Aposteln, abgesehen von dem beiläufigen Verzeichnisse der sämmtlichen 1, 13. und der Erzählung von der Erwählung des Matthias, die meisten nicht einmal weiter erwähnt, vom Jakobus, Sohne des Zebedäus, nur mit wenigen Worten seine Hinrichtung durch den Agrippa meldet (12, 2.) und auch den Johannes nur immer mehr beiläufig als Begleiter des Petrus nennt, ohne von seinen eigenen Reden und Thaten etwas zu berichten. Daß Petrus unter den vom Herrn bei seinem Leben ernannten Aposteln sich nach der Himmelfahrt durch seinen Eifer und seine Thä-

tigkeit für das Reich Gottes sehr ausgezeichnet hat, können wir allerdings nicht bezweifeln. Aber daß die anderen fast alle gar nicht selbstständig nach außen hin sollten wirksam gewesen seyn, läßt sich nicht wohl denken, und so ist es sehr auffallend, daß die Apostelgeschichte uns davon so gut wie gar nichts meldet. Daß namentlich Jakobus, Sohn des Zebedäus, für die Sache des Herren auf vorzügliche Weise muß thätig gewesen, und auch nach außen hin aufgetreten seyn, können wir, auch ganz abgesehen von dem großen Vertrauen, welches Christus bei seinem Leben ihm schenkte und von der Stellung, welche er damals unter den Zwölfen neben seinem Bruder und dem Petrus einnahm, schon daraus auf's Deutlichste entnehnehmen, daß Herodes Agrippa, indem er die neue Lehre unterdrücken will, vor allen Anderen an ihn seine Hand legt und ihn hinrichten läßt. Da hat es aber etwas höchst Auffallendes, daß die Apostelgeschichte uns von seiner Wirksamkeit und deren Erfolge nicht das Mindeste meldet, und auch seine Hinrichtung nur mit wenigen Worten erwähnt, während sie dagegen unmittelbar darauf von der Gefangenschaft und Befreiung des Petrus einen so ausführlichen Bericht gibt. Unverkennbar erscheint hier Kap. 12. die V. 2. gegebene Notiz über die Enthauptung des Jakobus, so wie die allgemeine Bemerkung V. 1., daß der König Herodes Hand angelegt habe, um Einige von der Gemeinde zu mißhandeln, nur als Einleitung zu der folgenden umständlichen Erzählung von der in dieselbe Verfolgung gehörenden Gefangensetzung und wunderbaren Befreiung des Petrus. Wäre aber dieser ganze Abschnitt schon ursprünglich als Bestandtheil eines solchen allgemeineren Werkes wie unsere Apostelgeschichte niedergeschrieben, so würden wir durchaus erwarten, daß über den Märtyrertod eines so angesehenen Apostels, wie dieser Jakobus, etwas Näheres berichtet und derselbe nicht blos im Vorübergehen als Einleitung zu der Geschichte der Ge-

fangenschaft eines anderen Apostels erwähnt wäre. Es erklärt sich das aber sehr wohl, wenn der Abschnitt ursprünglich als Bestandtheil einer Schrift niedergeschrieben ist, die es speciell mit der Geschichte des Petrus zu thun hatte, und von daher vom Verfasser der Apostelgeschichte herübergenommen. Und was den Johannes betrifft, so mag es seyn, daß er als ein mehr in sich gekehrtes Gemüth mit seiner Wirksamkeit vergleichungsweise weniger nach außen hin hervorgetreten ist, als Petrus. Allein daß er hinter diesem auch in der Beziehung nicht kann ganz in den Hintergrund getreten seyn, können wir, anderer Gründe zu geschweigen, schon daraus entnehmen, daß er noch in späterer Zeit vom Paulus neben dem Petrus als eine der Säulen der Kirche bezeichnet wird. Und gewiß würden wir ihn nicht in dem Grade, als in der Apostelgeschichte der Fall ist, uns immer wie einen schweigend neben dem Petrus hergehenden Begleiter finden, wenn die ihn erwähnenden Erzählungen schon ursprünglich als Bestandtheile eines geschichtlichen Werkes geschrieben wären, welches die Fortsetzung des dritten Evangeliums bildete und die Geschichte der Bildung und Ausbreitung der christlichen Kirche überhaupt zu seinem Gegenstande hatte; dagegen auch diese Erscheinung sich leichter erklärt, wenn sie hier nur herübergenommen sind aus einer früheren Schrift, welche speciell die Geschichte des Petrus behandelte, und daher die Geschichte der anderen Apostel nur in so fern berührte, als sie mit der des Petrus zusammenhing.

So werden wir also in der That von verschiedenen Seiten her darauf geführt, was auch gegenwärtig von den meisten Auslegern angenommen wird, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, wie für das Evangelium, so auch für diesen zweiten Theil seines geschichtlichen Werkes frühere Schriften und schriftliche Berichte von Anderen vorgefunden, benutzt und theilweise in sein Werk aufge-

nommen habe, wenn wir auch, da wir die früheren Schriften selbst nicht mehr besitzen, nicht im Stande sind, überall mit einiger Sicherheit anzugeben, auf welche Weise er sie benutzt, wiefern er ihren Inhalt vollständig oder nur im Auszuge, wörtlich oder auf freie Weise mitgetheilt habe, noch auch in jedem Falle zu entscheiden, ob er wirklich schriftliche Quellen vor sich gehabt oder nur aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft habe. Nach dem Bisherigen aber werden wir es nicht für unmöglich halten können, daß der Verfasser auch diejenigen Abschnitte im letzten Theile, worin mit ἡμεῖς erzählt wird, schon vorgefunden und aus den ursprünglichen Berichten diese communicative Erzählungsweise zum Theil beibehalten habe. Allerdings würden wir eher erwarten, daß er entweder diese Darstellungsweise nicht beibehalten, oder daß er bestimmt und ausdrücklich hervorgehoben hätte, daß hier der Bericht eines Anderen mitgetheilt werde und wessen. Aber, wie schon früher bemerkt ist, mit demselben Rechte könnte man, wenn der Verfasser der Apostelgeschichte der hier berichtende Begleiter des Paulus wäre, erwarten, daß er dann auf irgend eine Weise bemerklich gemacht hätte, daß und wie er zum Paulus gestoßen sey, und wann und weßhalb er ihn wieder verlassen habe, zumal da er diese Mittheilungen zunächst für eine ihm befreundete Privatperson niederschrieb. In dem einen, wie in dem anderen Falle findet eine Mangelhaftigkeit der Darstellung statt, welche ein neuerer oder ein klassischer Schriftsteller nicht leicht würde begangen haben, die der ersteren Art aber, welche in der nicht gehörigen Bearbeitung fremder Materialien bestehen würde, möchte sich nach dem sonstigen schriftstellerischen Charakter des Verfassers der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums noch leichter erklären lassen, als die letztere. Und wenn wir als den Verfasser dieser Schriften der allgemeinen Ueberlieferung gemäß den Lukas betrachten, so haben wir in dem früher betrachteten

Verhältnisse desselben zum Paulus dringenden Grund, von ihm jenen communicativ erzählenden Begleiter des Apostels zu unterscheiden. Anders würde dieses freilich seyn, wenn mit Herrn M. Timotheus als derjenige zu betrachten wäre, der diese Bücher für den Theophilus geschrieben. Allein diese Annahme muß Ref. nicht blos wegen des Unbeweisenden der für die Identität jenes mit ἡμεῖς erzählenden Begleiters des Paulus mit dem Verfasser des Buches beigebrachten Gründe für unsicher, sondern nach der ganzen Lage der Dinge für im höchsten Grade unwahrscheinlich, um nicht zu sagen durchaus unstatthaft, halten, und erlaubt sich in der Hinsicht noch auf folgende Punkte aufmerksam zu machen.

Zuvörderst ist von Timotheus, wo er im Buche genannt wird, keineswegs auf solche Weise die Rede, wie man wohl erwarten dürfte, wenn er selbst der Verfasser der Apostelgeschichte wäre. So gleich wo er zuerst eingeführt wird Kap. 16, 11 ff.: *κατήντησε δὲ εἰς Δέρβην καὶ Λύστραν. καὶ ἰδοὺ μαθητής τις ἦν ἐκεῖ ὀνόματι Τιμόθεος, υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς, πατρὸς δὲ Ἕλληνος, ὃς ἐμαρτυρεῖτο ὑπὸ τῶν ἐν Λύστροις καὶ Ἰκονίῳ ἀδελφῶν. τοῦτον ἠθέλησεν ὁ Παῦλος σὺν αὐτῷ ἐξελθεῖν, καὶ κ. τ. λ.* Ref. will gerne zugeben, daß Timotheus hier objective von sich in der dritten Person erzählen und darnach denn doch in die communicative Erzählungsweise übergehen könnte. Aber gewiß würde er sich von seiner Person nicht auf solche Weise ausgedrückt haben, als wir hier lesen, zumal da er zunächst gar nicht für das größere Publikum schrieb, sondern für einen, wenn auch in der bürgerlichen Gesellschaft höher stehenden, doch ihm befreundeten Mann, dem auch gewiß seine, des Schreibenden, Verhältnisse nicht unbekannt waren. Wie viel natürlicher erscheint hier die Annahme, daß, wenn auch, wie allerdings sehr wahrscheinlich, Timotheus der im Folgen-

den communicativ berichtende Begleiter des Paulus war, doch jene Worte, wodurch derselbe zuerst dem Leser vorgeführt wird, nicht von ihm geschrieben sind, und daß somit nicht er derjenige ist, der für den Theophilus das ganze Buch geschrieben hat, sondern ein Anderer, der für den zunächst folgenden Theil der Reise des Paulus namentlich einen — wir wissen nicht an wen — von Timotheus abgestatteten Bericht benutzt hat. Auch Kap. 19, 22. macht schon die Weise, wie Timotheus erwähnt wird, (ἀποστείλας δὲ εἰς τὴν Μακεδονίαν δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἔραστον, αὐτὸς ἐπέσχε κ. τ. λ.) nicht eben wahrscheinlich, daß er selbst dieses für den Theophilus geschrieben hat. Und noch weniger die Weise, wie er unmittelbar vorher, ehe zum zweiten Male die communicative Darstellungsweise beginnt, aufgeführt wird. Hier wird Kap. 20, 4. Timotheus blos mitten unter anderen Reisegefährten des Paulus genannt, ohne die geringste Andeutung, daß er zu diesem Werke oder zum Theophilus in irgend einem anderen, näheren Verhältnisse stehe, als die sieben übrigen (συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄχρι τῆς Ἀσίας Σώπατρος Πύῤῥου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σεκοῦνδος, καὶ Γάϊος Δερβαῖος, καὶ Τιμόθεος· Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος). Im gleich Folgenden scheint nun aber der Erzählende, indem er sich mit dem Paulus in ἡμεῖς zusammenfaßt, sich von diesen vorher genannten Begleitern des Apostels ausdrücklich zu sondern, V. 5 ff.: οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι· ἡμεῖς δὲ ἐξεπλεύσαμεν μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων ἀπὸ Φιλίππων, καὶ ἤλθομεν πρὸς αὐτοὺς εἰς τὴν Τρῳάδα ἄχρι ἡμερῶν πέντε κ. τ. λ. Es ist schwer zu glauben, daß Timotheus könnte dieses beides hintereinander geschrieben haben, daß er, nachdem er sich mit mehreren Anderen und mitten unter ihnen genannt hatte, unmittelbar darauf gesagt hätte: diese gingen uns vorauf, und

wir kamen ihnen später nach a). Die gleiche Ungenauigkeit der Darstellung bleibt nun allerdings, wenn wir uns den Timotheus nur als den im Folgenden mit ἡμεῖς erzählenden Begleiter des Paulus denken, nicht aber als Verfasser der Apostelgeschichte; aber dann mindert sich wenigstens bedeutend die Schwierigkeit, uns deren Entstehung zu erklären. Wir würden uns da die Sache am wahrscheinlichsten so denken, daß in dem ursprünglichen Berichte als diejenigen, welche, den Paulus auf dieser Reise bis Asia begleitend, nach Troas vorangegangen, nur die übrigen sieben genannt wären, nicht Timotheus, der auch schon auf der bisherigen Reise den Paulus begleitet hatte (s. unten), daß aber der Verfasser des Buches, der auch im Vorhergehenden der Begleitung des Timotheus noch nicht Erwähnung gethan hatte, seinen Namen hier eingeschaltet hätte, wo die Stellung desselben hinter dem Derbenser Cajus sich von selbst ergab, da auch Timotheus aus derselben Gegend war, und daß er dann für die weitere Erzählung der Reise selbst den vorgefundenen Bericht des Timotheus wörtlich aufgenommen hätte. Auch so würde, wie gesagt, die Unge-

---

a) Es würde die Sache auch gar nicht einmal wesentlich erleichtern, wenn man mit Herrn M. (S. 232 ff.) συνείπετο V. 4. statt auf ἕπομαι, wie bisher allgemein angenommen ist, auf εἴπω zurückführen und darnach übersetzen könnte: es verabredeten sich mit dem Paulus. Allein diese Ableitung ist auch entschieden falsch. Schon in grammatischer Hinsicht; denn wenn von εἰπεῖν auch in Compositis das Medium vorkommt, so doch immer nur die Form des Aorist. 1: εἰπάμην, niemals εἰπόμην, was hier anzunehmen wäre. Aber auch die ganze Verbindung: συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄχρι τῆς Ἀσίας würde sehr unnatürlich und hart seyn, wenn es heißen sollte: sie verabredeten sich mit ihm, nach Syrien zu schiffen, wie Herr M. den Sinn zu fassen scheint. Gewiß hat auch Theophilus den Sinn nicht anders gefaßt, als wie die von Herrn M. mit Unrecht des Irrthums beschuldigten Lexikographen, denen schon Phavorinus (συνείπετο· ἠκολούθει) und Glossar. Albert. (συνηκολούθησε) vorangegangen sind, wie denn συνέπομαι in dieser Bedeutung auch bei Griechen gar nicht selten ist.

nauigkeit der Darstellung bleiben; und es kann dieser Umstand uns wohl zweifelhaft machen, ob wirklich der Bericht dieser Reise ursprünglich vom Timotheus geschrieben ist. Aber ich glaube, es läßt sich immer als möglich denken (und ist mir in diesem Falle nicht unwahrscheinlich), daß dem Verfasser des Buches, wenn er fremde Materialien vor sich hatte, bei deren Anknüpfung an seine eigene Darstellung dergleichen widerfahren sey. Allein daß derjenige, der diesen Bericht als Begleiter des Paulus geschrieben, sollte denselben, wenn das ganze Buch von ihm auf selbstständige Weise verfaßt wäre, an die vorhergehende Geschichtserzählung auf eine so ungeschickte und ungenaue Weise angeknüpft haben, das ist ohne Vergleich schwerer zu denken und im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Zweitens würde sich die Art und Weise, wie einzelne Partieen in der Apostelgeschichte behandelt sind, bei der Annahme der Abfassung des Buches durch den Timotheus grade am allerwenigsten begreifen lassen. Dahin gehört ganz besonders der Abschnitt Kap. 20, 1—3. Dort wird in wenigen Worten zusammengefaßt, Paulus sey von Ephesus aus nach Macedonien gereist, dann, nachdem er diese Gegenden durchzogen und mit vielen Reden ermahnt hatte, nach Griechenland gekommen, habe sich dort drei Monate aufgehalten, und sey dann, da ihm von Seiten der Juden Nachstellungen bereitet wurden, durch Macedonien wieder zurückgereist. Etwas Weiteres und mehr Specielles wird aus dieser ganzen Zeit seines Aufenthaltes in Macedonien und Hellas nicht hervorgehoben. Und doch fand derselbe besonders in letzterem Lande unter sehr wichtigen Umständen statt, durch welche Paulus nothwendig zu einer sehr bedeutenden und entscheidenden Thätigkeit muß veranlaßt worden seyn. Denn in Korinth waren die mannichfaltigen Zwistigkeiten, Unordnungen und Ungebührlichkeiten, die wir aus den durch sie ver-

wir kamen ihnen später nach a) ... nen,
nauigkeit der Darstellung bleibt ... der
uns den Timotheus nur als ... fge-
erzählenden Begleiter des Pa... lbst
Verfasser der Apostelgesch... us,
wenigstens bedeutend die ... us-
stehung zu erklären. ... tel
wahrscheinlichsten so ... o-
Berichte als diejeni... is
Reise bis Asia begl... r ersehen
die übrigen siebe... 20, 4. in Ueber-
auch schon auf ... gen, die den Paulus auf
hatte (s. unt... en nach Asia begleiteten, wie
auch im B... drücklich Timotheus genannt wird.
noch nich... nun denken, daß, wenn Timotheus Ver-
eingesch... postelgeschichte wäre, ein Mann, der hiernach
dem ...
Tim...
de...

a) Dieses halte ich nicht (wie Herr M. S. 15. Anm. und die meisten Ausleger) für eine und dieselbe Mission mit derjenigen, von der Paulus 1 Kor. 4, 17. 16, 10. spricht; vielmehr glaube ich, daß er bei dieser letzteren eben unsern ersten Brief an die Korinther überbringen sollte und überbracht hat, daß er von da wieder zum Paulus nach Ephesus zurückgekehrt ist, wie der Apostel es ausdrücklich voraussetzte (1 Kor. 16, 11: προπέμψατε δὲ αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ, ἵνα ἔλθῃ πρός με· ἐκδέχομαι γὰρ αὐτὸν μετὰ τῶν ἀδελφῶν), und daß Paulus ihn erst nach seiner Rückkehr von Korinth mit dem Erastus nach Macedonien geschickt hat, nicht lange zuvor ehe er selbst von Ephesus dorthin abreiste, wo wir ihn 2 Kor. wieder beim Apostel antreffen. Daß Timotheus von jener Mission nach Macedonien sollte noch vor des Paulus Abreise aus Ephesus wieder zu ihm gekommen seyn, wie Herr M. will (S. 15. ff.), ist gerade nach der Weise, wie die Apostelgeschichte jene Sendung erwähnt, durchaus unwahrscheinlich, und ganz unglaublich, wenn Timotheus Verfasser dieses Buches wäre, der sicher entweder die Mission gar nicht würde erwähnt haben, da sich daran gar nichts als Resultat anknüpft, oder auch zugleich die Rückkehr von derselben.

b) Welche Stelle Herr M. S. 16. übersehen hat.

nzen Zeit, seit Paulus ihn in Macedonien
unmittelbaren Umgebung des Apostels
ben, dieser seinem Theophilus von
e des Paulus in Achaja und na-
dem zwiefachen in Macedonien
Umständen sollte so gut wie
a doch eine ausführlichere
wie die Apostelgeschich-
eiches Gottes in seiner
um Gegenstande hat, gewiß
ytigkeit würde gewesen seyn, als
ich so schöne und interessante ausführ-
uber des Paulus Reise von Cäsarea nach
ueberhaupt aber, wenn der Verfasser der Apostel-
ichte Timotheus wäre, ein Mann, den wir, auch ohne Rücksicht zu nehmen auf nicht sichere Vermuthungen und nur wahrscheinliche Combinationen, aus ausdrücklichen authentischen Aussagen als einen langjährigen Genossen und vertrauten Freund des Paulus kennen, so würde sich so manche Lücke in der Geschichte des Apostels aus der hier behandelten Zeit und so manche nicht in Abrede zu stellende Ungenauigkeit in der Darstellung und Verknüpfung einzelner Momente derselben, noch viel schwieriger erklären lassen, als wenn wir uns als Verfasser einen Mann denken, der zum Apostel auch wohl in persönlichem Verhältnisse gestanden hatte, aber doch in einem weniger nahen und nicht seit so langer Zeit schon fortgesetzten a).

a) Den Timotheus als Verfasser des Buches vorausgesetzt, würden wir schon es schwer zu erklären finden, daß er gerade von der Wirksamkeit des Apostels in der ersten Zeit, wo er denselben begleitete, von Lykaonien bis nach Troas so gut wie gar nichts Specielles gemeldet hätte (Kap. 16, 6—8.). Wollen wir auch von den anderen dort genannten Landschaften absehen, so läßt sich doch das mit Sicherheit annehmen, daß Paulus in Phrygien und Galatien, wovon es blos heißt, daß er dieselben durchzogen habe, nicht ohne Erfolg

anlaßten beiden Briefen an diese Gemeinde kennen lernen, unmittelbar vorhergegangen. Von diesen Briefen ist der letztere, worin wir den Apostel in einer besonders aufgeregten Gemüthsstimmung finden, in Macedonien selbst geschrieben, auf der Hinreise nach Achaja, als Timotheus, den Paulus von Ephesus aus nach Macedonien vorausgesandt hatte (Apg. 19, 22.) a), sich wirklich beim Apostel befand (2 Kor. 1, 1.). Eben so war er mit ihm in Korinth, wie wir aus dem anerkanntermaßen damals aus dieser Stadt geschriebenen Briefe an die Römer ersehen (Röm. 16, 21.) b), womit denn auch Apg. 20, 4. in Uebereinstimmung ist, wo unter denjenigen, die den Paulus auf der Rückreise von Macedonien nach Asia begleiteten, wie wir gesehen haben, ausdrücklich Timotheus genannt wird. Schwer läßt sich nun denken, daß, wenn Timotheus Verfasser der Apostelgeschichte wäre, ein Mann, der hiernach

---

a) Dieses halte ich nicht (wie Herr M. S. 15. Anm. und die meisten Ausleger) für eine und dieselbe Mission mit derjenigen, von der Paulus 1 Kor. 4, 17. 16, 10. spricht; vielmehr glaube ich, daß er bei dieser letzteren eben unsern ersten Brief an die Korinther überbringen sollte und überbracht hat, daß er von da wieder zum Paulus nach Ephesus zurückgekehrt ist, wie der Apostel es ausdrücklich voraussetzte (1 Kor. 16, 11: προπέμψατε δὲ αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ, ἵνα ἔλθῃ πρός με· ἐκδέχομαι γὰρ αὐτὸν μετὰ τῶν ἀδελφῶν), und daß Paulus ihn erst nach seiner Rückkehr von Korinth mit dem Erastus nach Macedonien geschickt hat, nicht lange zuvor ehe er selbst von Ephesus dorthin abreiste, wo wir ihn 2 Kor. wieder beim Apostel antreffen. Daß Timotheus von jener Mission nach Macedonien sollte noch vor des Paulus Abreise aus Ephesus wieder zu ihm gekommen seyn, wie Herr M. will (S. 15. ff.), ist gerade nach der Weise, wie die Apostelgeschichte jene Sendung erwähnt, durchaus unwahrscheinlich, und ganz unglaublich, wenn Timotheus Verfasser dieses Buches wäre, der sicher entweder die Mission gar nicht würde erwähnt haben, da sich daran gar nichts als Resultat anknüpft, oder auch zugleich die Rückkehr von derselben.

b) Welche Stelle Herr M. S. 16. übersehen hat.

während der ganzen Zeit, seit Paulus ihn in Macedonien traf, sich in der unmittelbaren Umgebung des Apostels scheint befunden zu haben, dieser seinem Theophilus von dem ganzen Aufenthalte des Paulus in Achaja und namentlich zu Korinth und dem zwiefachen in Macedonien unter so höchst merkwürdigen Umständen sollte so gut wie gar nichts gemeldet haben, da doch eine ausführlichere Nachricht hierüber für ein Werk, wie die Apostelgeschichte, welches die Geschichte des Reiches Gottes in seiner Ausbreitung und Hemmung zum Gegenstande hat, gewiß von noch größerer Wichtigkeit würde gewesen seyn, als der wenngleich an sich so schöne und interessante ausführliche Bericht über des Paulus Reise von Cäsarea nach Rom. Ueberhaupt aber, wenn der Verfasser der Apostelgeschichte Timotheus wäre, ein Mann, den wir, auch ohne Rücksicht zu nehmen auf nicht sichere Vermuthungen und nur wahrscheinliche Combinationen, aus ausdrücklichen authentischen Aussagen als einen langjährigen Genossen und vertrauten Freund des Paulus kennen, so würde sich so manche Lücke in der Geschichte des Apostels aus der hier behandelten Zeit und so manche nicht in Abrede zu stellende Ungenauigkeit in der Darstellung und Verknüpfung einzelner Momente derselben, noch viel schwieriger erklären lassen, als wenn wir uns als Verfasser einen Mann denken, der zum Apostel auch wohl in persönlichem Verhältnisse gestanden hatte, aber doch in einem weniger nahen und nicht seit so langer Zeit schon fortgesetzten a).

---

a) Den Timotheus als Verfasser des Buches vorausgesetzt, würden wir schon es schwer zu erklären finden, daß er gerade von der Wirksamkeit des Apostels in der ersten Zeit, wo er denselben begleitete, von Lykaonien bis nach Troas so gut wie gar nichts Specielles gemeldet hätte (Kap. 16, 6—8.). Wollen wir auch von den anderen dort genannten Landschaften absehen, so läßt sich doch das mit Sicherheit annehmen, daß Paulus in Phrygien und Galatien, wovon es blos heißt, daß er dieselben durchzogen habe, nicht ohne Erfolg

Endlich, wäre Timotheus Verfasser der Apostelgeschichte wie des dritten Evangeliums, so würde es sich

wirksam gewesen ist, wie schon Kap. 18, 23. schließen läßt, und der Brief an die Galater deutlich zeigt. Der letztere macht es sogar sehr wahrscheinlich, daß Paulus, nachdem er auf dieser Reise in Galatien christliche Gemeinden gegründet hatte, nicht sehr lange nach seiner Abreise von dort, noch ehe er Klein-Asien überhaupt verließ, durch die Machinationen der Judaisirenden sich veranlaßt gefunden hat, wieder zu ihnen zurückzukehren, was in der Apostelgeschichte bei der großen Kürze der Erzählung in diesem Abschnitte ganz verwischt ist. Doch wollen wir auch dieses, was hier, ohne zu weitläuftig zu werden, nicht näher kann erwiesen werden, dahin gestellt seyn lassen; daß Paulus in Phrygien und Galatien damals gepredigt hat, zeigt auch schon Kap. 16, 8. selbst der Gegensatz, daß er in Asien (was nach dem feststehenden Sprachgebrauche im N. T. immer das proconsularische Asien, mit der Hauptstadt Ephesus, bezeichnet) das Wort zu verkündigen durch den heiligen Geist gehindert sey. Gewiß aber würde dem Timotheus grade die erste Zeit, wo er den großen Apostel zu begleiten und zu unterstützen gewürdigt ward, vor allem in lebendiger Erinnerung geblieben seyn und er nicht unterlassen haben, dem Theophilus über das hier Erlebte einigen näheren Bericht zu geben. — Auf der weiteren Reise blieb Timotheus, als Paulus sich von Beröa nach Athen entfernte, mit dem Silas zurück, und Paulus ließ ihnen durch die ihn geleitenden Beröer sagen, sie sollten baldigst wieder zu ihm kommen (17, 14 ff.). In der Apostelgeschichte ist aber erst zu Korinth wieder von ihnen die Rede, und zwar wie wenn sie dort zuerst wieder zum Paulus gestoßen wären, Kap. 18, 5. ὡς δὲ κατῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος κ. τ. λ. Vom Timotheus aber wissen wir aus 1 Thess. 3, 2. 6., daß er auch zu Athen beim Paulus gewesen, von dort nach Macedonien zurückgeschickt, und dann wieder nach Korinth zum Apostel gekommen ist. Dieses hat auch Herr M. selbst S. 9 ff. bemerkt, und nicht mit Unwahrscheinlichkeit nimmt er an, daß wir die Aufzeichnung der athenienfischen Rede des Apostels dem gegenwärtigen Timotheus verdanken. Höchst wahrscheinlich ist also Timotheus dem Befehle des Apostels gemäß ihm von Beröa alsbald nachgereist, hat ihn in Athen getroffen, ist dann in seinem Auftrage nach Thessalonich gegangen und jetzt wohl in Begleitung des Silas aus Macedonien, wo dieser die Zeit über geblieben war, zurückkehrend, wieder in Korinth zum Apostel gestoßen. Daß die

nicht leicht begreifen lassen, wie es sollte gekommen seyn, daß sich darüber in der Kirche von Anfang an die falsche Vorstellung, daß Lukas diese Werke geschrieben habe, gebildet und allgemein verbreitet hätte. Was Herr M. annimmt, daß unsere sämmtlichen Evangelien bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts ohne alle Ueberschriften, in denen der Verfasser angegeben worden, gewesen seyen, ist eine an sich wenig wahrscheinliche Annahme, da, sobald eine Mehrheit dieser Schriften in der Kirche im Umlaufe war, auch das Bedürfniß eintrat, sie zu unterscheiden, und dieses sehr frühzeitig Ueberschriften auch bei denjenigen, welche sie nicht gleich ursprünglich hatten, veranlassen mußte. Von unserm dritten Evangelio findet sich nun aber keine Spur, daß es früher auf andere Weise als nach dem Verfasser (etwa nach der Weise des *εὐαγγελίου κατ᾽ Αἰγυπτίους*, oder des *καθ᾽ Ἑβραίους*) bezeichnet worden wäre. Aus der Weise, wie Justinus M. die evangelischen Schriften bezeichnet, kann sicher nicht gefolgert werden, daß er sie nicht unter bestimmteren Titeln kannte, vielmehr zeigt die bekannte, auch von Herrn M. S. 231. angeführte Stelle, Dial. c. Tryphon. c. 103. deutlich, daß sie ihm nach den verschiedenen Verfassern, denen man sie in der Kirche beilegte, bekannt waren. Wie Herr M. ebendaselbst aus Tertullian. adv. Marc. IV, 2. 5. schließen kann, daß zwar nicht dem Tertullian, aber dem Marcion

---

Apostelgeschichte das Eintreffen des Timotheus zu Athen und seine Mission nach Thessalonich mit Stillschweigen übergeht, hat nichts Auffallendes; aber schwer würde es sich erklären, wenn Timotheus selbst es wäre, der dieses Buch für den Theophilus geschrieben hätte. Noch manches andere Specielle könnte Ref. aus dem Theile des Buches, welcher die Geschichte des Paulus behandelt, anführen, was eine Abfassung desselben durch den Timotheus, oder überhaupt einen in einem so nahen und anhaltenden persönlichen Verhältnisse zum Apostel stehenden Mann durchaus unwahrscheinlich macht; doch wird schon das hier Hervorgehobene genügen.

unser drittes Evangelium nicht mit der Ueberschrift *κατὰ Λουκᾶν* könne bekannt gewesen seyn, sieht Ref. nicht ein; Marcion glaubte, wie alle anderen damals in der Kirche vorhandenen Evangelien, so auch das dem Lukas beigelegte nicht blos durch spätere Abschreiber, sondern durch den Verfasser selbst mit ungehöriger jüdischer Zuthat versehen, und indem er es davon zu reinigen unternahm, konnte er es nicht mehr dem Lukas beilegen; ihm war es nur darum zu thun, das echte Evangelium Christi zu gewinnen; auf einen besonderen Namen nach dem Verfasser kam es ihm gar nicht an. Daß er aber das dritte unserer Evangelien noch am wenigsten mit jüdischen Elementen versehen achtete, läßt sich mindestens eben so leicht erklären, wenn er dasselbe unter dem Namen eines Mannes, der niemals dem jüdischen Volke angehört hatte, wie Lukas, vorfand, als unter dem des Timotheus, der von jüdischer Mutter geboren, sich sogar durch die Beschneidung hatte dem jüdischen Volke einverleiben lassen. Daß evangelische Apokrypha fälschlicher Weise unter Namen von Aposteln in Umlauf kommen konnten, wie das *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον*, kann für unsern Fall gar nichts ausmachen, da jene Schrift wahrscheinlich wirklich darauf Anspruch gemacht hat, diesem Apostel anzugehören, und unter diesem Titel leicht von einer Partei, in deren Interesse sie geschrieben war, verbreitet werden konnte. Und wenn auch das erste unserer kanonischen Evangelien in der Gestalt, worin wir es besitzen, gar nicht vom Apostel Matthäus herrührt, so hat auf die Entstehung der Tradition, daß es von diesem verfaßt sey, und der dem entsprechenden Ueberschrift wohl jedenfalls das natürliche Bestreben der Kirche, eine bei ihr in gerechtem Ansehen stehende Schrift auch auf einen apostolischen Verfasser zurückzuführen, mitgewirkt; daß gerade der Apostel Matthäus genannt ist, kann seinen Grund in Umständen gehabt haben, die wir nicht mehr anzugeben vermögen, möglicherweise in einer

besonderen Verwandtschaft dieses Evangeliums mit einer wirklich dem Apostel Matthäus angehörenden Schrift, vielleicht auch in dem mehr zufälligen Umstande, daß der eigentliche Verfasser unseres Evangeliums auch den Namen des Matthäus führte. Aber viel schwerer wäre es, zu erkären, wie es sollte gekommen seyn, daß das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte, obwohl vom Timotheus verfaßt, in der Kirche allgemein dem Lukas beigelegt wären. Da sie zunächst für einen Privatmann geschrieben sind, was sich doch gewiß nicht als bloße Fiction betrachten läßt und auch von Herrn M. nicht so betrachtet wird, so war diesem der Name des Verfassers auf jeden Fall bekannt; und durch ihn ist derselbe gewiß vom Anfange an Anderen und der Kirche überhaupt bekannt geworden, und darnach denn auch sehr bald in den Abschriften angegeben, wenn er auch nicht ursprünglich den Schriften vorgesetzt war. Bei dem Ansehen, welches beide Schriften schon ziemlich frühzeitig in der Kirche erlangten, wovon, was das Evangelium betrifft, schon der Umstand zeugt, daß die Kirche sich dasselbe nicht hat nehmen lassen ungeachtet des Gebrauches, den Marcion davon gemacht hatte, würde sich eher denken lassen, daß sie könnte gesucht haben, sie auf einen Schriftsteller zurückzuführen, welcher den Aposteln näher stand, als der wirkliche Verfasser, als daß sie dieselben sollte mit Unrecht einem solchen beigelegt haben, der den Aposteln weniger nahe stand. Auf die letztere Weise würde aber hier das Verhältniß gewesen seyn; denn Timotheus war als vieljähriger eifriger und wirksamer Gehülfe des Paulus in der Kirche auf jeden Fall viel bekannter und auch in höherem Ansehen stehend, als Lukas, von dem, wenn er nicht wirklich Verfasser dieser Schriften war, dann nichts weiter bekannt seyn würde, als daß er sich zu Rom in der Nähe des Paulus befand. Hiernach glaubt denn Ref. sich berechtigt, es als sicher festzuhalten, daß der Verf. des dritten Evangeliums

wie der Apostelgeschichte nicht Timotheus ist, sondern nach allen Wahrscheinlichkeitsgründen wirklich der Lukas, dem die kirchliche Ueberlieferung beide Schriften so gut wie einstimmig beilegt. Und sollte es mir auch nicht gelungen seyn, Herrn M. zu überzeugen, so wird derselbe doch wohl in den hier gemachten Bemerkungen einige Veranlassung finden, seine abweichende Ansicht nochmals einer reiflichen Prüfung zu unterwerfen, und sich wenigstens davon überführen, daß sie nicht so sicher steht, daß es zu billigen wäre, wenn, was von ihm im weiteren Verlaufe seiner Schrift fortwährend geschieht, das Evangelium und die Apostelgeschichte ohne Weiteres unter dem Namen des Timotheus citirt werden.

Ganz übereinstimmend in den Resultaten, wenn auch nicht überall in der Weise der Argumentation, ist Ref. mit den beiden Abhandlungen über die Bedeutung des Namens *ἐπιστολαὶ καθολικαὶ* und über die Person des Jakobus, des Bruders des Herrn. In der ersteren sucht der Verf. geschichtlich den Gang nachzuweisen, den die Benennung *καθολικὸς* in Beziehung auf Schriften in der Kirche genommen hat, wobei jedoch immer eine nicht gehörig anerkannte Lücke bleibt, die ihren Grund ohne Zweifel blos in einer Unvollständigkeit unserer kirchenschriftstellerischen Litteratur hat, der uns nicht erkennen läßt, wann zuerst und wodurch herbeigeführt jene Bezeichnung als eigentliche feststehende Benennung für unsere sieben Briefe üblich geworden ist; denn zur Zeit des Eusebius war dieselbe dafür schon herrschend. In der zweiten erklärt sich der Verf. mit Recht für die Verschiedenheit des Jakobus, Bruders des Herrn, von dem Apostel Jakobus Minor, Sohne des Alphäus oder Klopas und der Schwester der Mutter Christi, wobei er auch den für die entgegengesetzte Ansicht namentlich aus Gal. 1, 19. hergenommenen Grund zurückweist. Auch Ref. ist entschieden der Meinung, daß die ganze Weise, wie Paulus hier den Jakobus nennt, eher

einen ziemlich entscheidenden Grund dafür abgibt, daß derselbe der Zahl der Apostel nicht angehörte; das ἕτερον τῶν ἀποστόλων kann sich nur auf das Vorhergehende beziehen, wodurch demnach jeder andere Apostel außer dem Petrus ausgeschlossen wird; und daß das εἰ μὴ hier nicht entscheidet, daß Jakobus gleichfalls einer der Apostel müsse gewesen seyn, hätte aus einer vollständigeren Nachweisung des freilich auf einer Ungenauigkeit beruhenden, namentlich neutestamentlichen Gebrauches von εἰ μὴ und ἐὰν μὴ noch bestimmter gezeigt werden können; s. darüber Stud. und Krit. 1829. 1. S. 64, wo zu den angeführten Stellen noch Luk. 4, 26. 27. hinzuzufügen ist, und die gleiche Weise im Gebrauche von אִם לֹא Gen. 24, 38. vgl. Ps. 131, 2. An unserer Stelle excipirt das εἰ μὴ nicht bestimmt von den Aposteln, sondern von der Zahl derjenigen, welche hier überhaupt in Betracht kommen konnten, derjenigen, von denen Paulus allenfalls Unterweisung im Evangelium und Bevollmächtigung zum Lehramte hätte empfangen können, so daß, wenn er damals einen von diesen noch außer dem Petrus gesehen hatte und ihn nicht nannte, es ihm als absichtliche Verhehlung hätte gedeutet werden können. — S. 60. will der Verf. es nicht gelten lassen, daß die Ansicht von Jakobus als einem Sohne des Joseph aus früherer Ehe sich im εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον gefunden habe, und meint, die desfallsige Behauptung des Origenes (in Matth. 13, 54—56.) beruhe auf einer Verwechselung jener Schrift mit dem Protevangelium des Jakobus. Allein die Aussage des Origenes führt deutlich darauf, daß jene Vorstellung sich in beiden Schriften fand, und daß diejenigen, welche zu seiner Zeit dieselbe hegten, sich dafür entweder auf die eine oder auf die andere stützten; was der Verf. auch wohl nicht würde übersehen haben, wenn er nicht darüber etwas in's Gedränge gekommen wäre mit einer Lieblingsvorstellung über jenes petrinische Evangelium, von dem er sich bei der von ihm

angenommenen Abfassung im apostolischen Zeitalter (S. 60.) nicht denken kann, daß es bereits sollte darauf ausgegangen seyn, die Annahme anderer Söhne der Maria außer dem Erlöser zu beseitigen. Es hätte aber diese Erscheinung selbst den Verf. über seine Voraussetzung etwas bedenklich machen sollen, wie derselbe dann unter anderen Umständen es auch wohl nicht würde wahrscheinlich gefunden haben, daß eine evangelische Schrift, welche schon im zweiten Jahrh. in der Kirche so verbreitet war, wie er in Beziehung jenes *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* annimmt, dem Origenes sollte gar nicht aus eigener Anschauung bekannt gewesen seyn. — Daß Clemens Alex. den Brief des Jakobus noch nicht gekannt habe, wie S. 63. behauptet wird, kann Ref. nicht zugeben, da er ihn sogar in seinen Hypotyposen mit erklärt hatte nach Euseb. 6, 14. Cassiodor. Institutt. divin. c. 8. a).

---

a) Allerdings bietet die Stelle des Kassiodor im Vergleich zu der des Eusebius einige Schwierigkeit dar, da jener Erläuterungen des Clemens Al. nur über vier unserer katholischen Briefe scheint gekannt zu haben (1 Petr., 1 u. 2 Joh., Jakob.), daher denn Herr M. (S. 207. ff.) mit anderen Gelehrten in den Hypotyposen auch die anderen nicht behandelt glaubt und außerdem der Conjectur beitritt, daß beim Cassiodor statt Iacobi zu lesen sey Iudae, da sich von einer Benutzung oder Behandlung des Briefes des Jakobus durch den Clemens sonst keine sichere Spur findet. Allein der Ausdruck des Eusebius: *μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθὼν, τήν τε Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς τήν τε Βαρνάβαν, καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν κ. τ. λ.* will deutlich aussagen, daß Clemens auch von unseren 7 katholischen Briefen (denn nur diese kann er bei der Benennung *αἱ καθολικαὶ ἐπ.* ohne Weiteres verstehen) nicht blos die Homologumenen, sondern auch die sämmtlichen Antilegomenen mit behandelt habe; das aber waren außer dem beispielsweise genannten Briefe des Judas noch die viere: Jakob., 2 Petri, 2 und 3 Johann. Daß aber Eusebius die Hypotyposen selbst kannte und daher sein Bericht ganz sicher ist, erkennt der Verf. selbst an.

In der Untersuchung über die Lebensgeschichte des Petrus erklärt der Verf. sich entschieden gegen die Anwesenheit des Apostels zu Rom. Allein, so ehrenwerthe Theologen und scharfsinnige Forscher Herr M. hier auf seiner Seite hat — wie de Wette, Baur, Neander, auch Schleiermacher, wie Ref. aus mündlichen Aeußerungen desselben weiß und auch sonder Zweifel aus seinem handschriftlichen Nachlasse hervorgehen wird — so ist Ref. doch immer von der Falschheit der traditionellen Ansicht nichts weniger als überzeugt. Daß Petrus als Märtyrer gestorben, erkennt der Verf. selbst als gewiß an, und findet dafür außer den ausdrücklichen Angaben des Clem. Roman. ad Corinth. 5. und des Ignat. ad Roman. 4. mit Recht einen sicheren Beweis in der Deutung, welche der Verfasser des Anhanges des johanneischen Evangeliums Kap. 21, 19. dem weissagenden Ausspruche des Erlösers über den Petrus gibt; die aber nicht blos einen — zur Zeit der Abfassung dieses Kapitels bereits erlittenen — Märtyrertod im Allgemeinen voraussetzt, sondern auch auf eine bestimmte Art des Todes hindeutet (τοῦτο δὲ εἶπε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν), wobei der Verfasser, wenn wir die von ihm gedeuteten Worte selbst (ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου κ. τ. λ.) mit berücksichtigen, wohl sicher nur an den Kreuzestod gedacht haben kann a). Und da nun die Aussagen aller späteren Kirchenschriftsteller seit der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts darin übereinkommen, daß er diesen Tod zu Rom gelitten habe, und da auch kein einziger derselben, auch derer, die gar keine Veranlassung hatten, sich besonders für die römische Kirche zu interessiren, einen anderen Ort seines Märtyrerthums kennt, und noch weniger einer von ihnen die Anwesenheit des Petrus zu Rom bestreitet, so hält Ref. es zwar nicht

---

a) Ob die Worte Christi selbst sich wirklich hierauf und auf den Tod des Apostels überhaupt beziehen, darauf kommt es hier nicht an.

für absolut unmöglich, aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß dieß eine reine Erdichtung seyn sollte. Daß Petrus keine Abneigung hatte, auch mit überwiegend heiden-christlichen Gemeinden in persönliche Verbindung zu treten, zeigt sein Aufenthalt in Antiochien, und zeigt sein Brief an die klein-asiatischen Gemeinden, die doch wenigstens größtentheils sicher von Paulus und dessen Gefährten gegründet waren. Daß die Ansicht über seinen Aufenthalt in Rom sich nach der Verbreitung der Apokalypse durch die Erwähnung Babylons 1 Petr. 5, 13. bilden konnte, will Ref. nicht in Abrede stellen, wiewohl jeder zugeben wird, daß jene falsche Deutung selbst leichter Eingang finden konnte, wenn es bekannt war, daß Petrus zu Rom wirklich gewesen war [a]. Wenn einmal überhaupt das sicher ist, daß Petrus den Tod als Märtyrer gelitten hat, so ist gerade bei dem bedeutenden Ansehen, worin er doch schon in der frühesten Kirche stand, dieses Ereigniß und zugleich der Ort, wo es geschehen, gewiß von Anfang an der ganzen Christenheit bekannt geworden; und da wäre es doch in der That wunderbar, wenn sich die Kunde darüber so bald total hätte verlieren und dafür eine andere falsche ohne allen Widerspruch herrschend werden können. Daß darauf das Streben, das Ansehen der cathedra Petri in Rom zu begründen, schon einen besonderen Einfluß könnte gehabt haben, nimmt der Verf. selbst nicht an. Er scheint zu meinen, jene Ansicht habe sich namentlich unter der juden-christlichen Partei, deren längere Zeit dauerndes Bestehen zu Rom neben der paulinischen er mit großer Wahrscheinlichkeit nachweist, gebildet, und

a) Zumal wenn schon Papias diese Deutung gemacht hätte, wie Herr M. S. 80. aus Euseb. H. E. II, 15. entnehmen zu können meint, aber schwerlich mit Recht, da dort das φασὶν sich sicher nicht auf die im Vorhergehenden genannten Papias und Clemens Al. bezieht, sondern unbestimmt gemeint ist: man sagt.

habe sich dann ohne besonderen Widerspruch weiter verbreitet. Allein wenn das Erstere auch geschehen konnte, so doch nicht leicht das Letztere, und gerade am wenigsten, wenn zwischen beiden Parteien anhaltend ein gewisser Gegensatz bestand, in welchem die heiden-christliche Partei zuletzt die andere überwand. Der Verf. weist, indem er die einzelnen Aussagen der Kirchenschriftsteller betrachtet, auf scharfsinnige Weise nach, wie sich die Sage allmählich immer weiter und bestimmter ausgebildet habe a); zum Theil tritt Ref. ihm darin bei, glaubt aber für das Ganze durchaus keine wahrscheinliche Erklärung finden zu können, als unter Voraussetzung der Wahrheit des Kerns der Sache, daß Petrus zu Rom gekreuzigt worden ist. Daß Clemens Rom. a.a.O. nicht ausdrücklich erwähnt, daß Petrus eben so wie Paulus nach dem Abendlande gekommen sey und dort seinen Glauben mit dem Tode besiegelt habe, beweist sicher nicht, daß er darüber nichts gewußt habe; eben wenn und weil die Sache zu seiner Zeit hinreichend bekannt war, brauchte er darüber den Korinthern nichts besonders zu sagen, so wenig als er in Beziehung auf den Paulus etwas Anderes thut, als auf das Bekannte hindeuten. Wenn freilich das τέρμα δύσεως von Rom oder Italien gemeint wäre, so würde man Grund haben, mit Baur aus der Stelle einen indirecten Beweis gegen eine Anwesenheit des Petrus in dieser Gegend zu entnehmen; aber jene Auffassung der Worte des zu Rom schreibenden Clemens wird mit Recht von Herrn M. als unstatthaft verworfen. Ref. bemerkt nur noch dieses, daß mit der Annahme eines Aufenthaltes des Petrus zu Rom

a) Daß der Ausdruck des Origenes: ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς (bei Euseb. H. E. III, 1. aus Tom. III. in Genes.) blos die Todesstrafe ganz im Allgemeinen bezeichnen sollte, nicht die besondere Art, wie dieselbe nach der Ueberlieferung am Petrus vollzogen ward, wie S. 88. behauptet wird, läßt sich philologisch nicht rechtfertigen.

Markus, Verfasser des Evangeliums, sey, den die uralte kirchliche Ueberlieferung einen Dolmetscher des Petrus nennt, und zu dessen mütterlichem Hause Petrus nach der Apostelgeschichte (Kap. 12, 12 ff.) scheint in einem so nahen Verhältnisse gestanden zu haben, daß uns die Bezeichnung desselben als seines Sohnes, in geistlichem Sinne, nicht befremden kann. Treffend ist aber, was der Verf. über den mittleren Charakter dieses Briefes im Verhältnisse zu den paulinischen und dem des Jakobus, so wie überhaupt über seinen vermittelnden Standpunct zwischen der heiden-christlichen und juden-christlichen Partei bemerkt. Nicht minder treffend sind des Verf. Bemerkungen über den gemischten Charakter der Gemeinden, an die der Brief geschrieben ist (wo nur Ref. die Stelle Kap. 3, 6. nicht für geeignet achtet, um zu beweisen, daß Petrus dabei mehr Heiden- als Juden-Christen vor Augen gehabt habe, noch auch die von dem Verf. gegebene Erklärung der Worte der Ueberschrift: ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς durch: „die als Fremdlinge in dieser Welt zerstreuten Christen" für richtig halten kann), so wie besonders die über den Zweck des Briefes. Auch die gegebene Bestimmung der Zeit der Abfassung (während der Neronischen Verfolgung) hat für Ref. einige Wahrscheinlichkeit, obwohl sie keineswegs sicher ist. — Für die Bestimmung des Ortes der Abfassung kommt es sehr auf die Erklärung des ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ Kap. 5, 13. an. Der Verf. versteht darunter die Frau des Petrus; was, wenn es auf eine einzelne Person zu beziehen, sicher die allein annehmbare Erklärung wäre. Dann würde der Ausdruck voraussetzen, daß Petrus selbst sich beim Schreiben nicht in Babylon befand; so urtheilt auch richtig der Verf., Ref. möchte hinzusetzen, daß wir dann auch gar nicht einmal einen Aufenthalt des Apostels in der Nähe jener Stadt vorauszusetzen genöthigt sind; wenn derselbe sich zum Beispiel auch in Jerusalem befand, so konnte er von seiner

Gattin einen Gruß sagen, wenn er dieselbe auch nicht unmittelbar vorher gesehen, noch von ihr ausdrücklichen Auftrag dazu erhalten hatte. Was aber jene Erklärung selbst betrifft, welche seit Mill von manchen Auslegern befolgt wird, so würde auch Ref. ihr ohne Bedenken beitreten, wenn es etwa hieße: ἡ συνεκλεκτὴ ἡ ἐν Βαβυλῶνι. Aber so wie es lautet: „die in Babylon Miterwählte," scheint es doch auf etwas Anderes hinzuführen, als auf eine Christin, die sich blos zufällig gerade zu der Zeit in Babylon aufhielt; und Ref. hält die früher allgemein angenommene Erklärung, wornach schon die Vulgata und die Peschito übersetzt haben, daß die christliche Gemeinde in Babylon gemeint sey, für die wahrscheinlich richtige; wo wir denn aber allerdings veranlaßt werden, einen Aufenthalt des Schreibenden in der Nähe von Babylon, und am wahrscheinlichsten in der Stadt selbst anzunehmen.

Mit großem Fleiße geführt sind die Untersuchungen über den sogenannten zweiten petrinischen Brief, und hier vollständiger, als bisher geschehen, die Gründe entwickelt, welche uns nöthigen, denselben dem Petrus abzusprechen und für das Product eines späteren Schriftstellers zu halten. Die Untersuchung ist sehr gründlich, namentlich auch in der Nachweisung des vom ersten Briefe abweichenden Sprachgebrauches und ganzen Charakters der unnatürlichen absichtlichen Weise, wie der Verf. sich als den Petrus bemerklich zu machen und aufzubringen sucht u. s. w.; obwohl sie nach des Ref. Urtheil bei Einschlagung eines etwas anderen Ganges an Anschaulichkeit und dadurch auch für manche Leser an Ueberzeugungskraft noch mehr würde gewonnen haben. In dem Verhältnisse des Briefes zu dem des Judas wird nachgewiesen, wie die praktischen Verführer, welche der letztere bekämpft, in theoretische Irrlehrer verwandelt sind, was jedoch nur überwiegend der Fall ist, und wie unwahrscheinlich es überhaupt

ist, daß vom Petrus dergleichen zukünftige Irrlehrer und auf solche Weise sollten bekämpft worden seyn. Bei dem von dem Verf. selbst mit Recht angenommenen Verhältnisse der Abhängigkeit unseres Briefes von dem des Judas wird es S. 152 ff. mit Unrecht getadelt, daß man jenen aus diesem zu erklären suche, da sich vielmehr einzelne Stellen in jenem in ihrem Sinne und Ausdrucke auf richtige Weise nur, indem man auf diesen zurückgeht, verstehen lassen, und so namentlich auch die Stelle Kap. 2, 11. — Die vom Verf. zu 2, 10. so wie zu Jud. V. 8. geltend gemachte Erklärung des *κυριότης* und der *δόξαι*, daß beides sich auf Gott und dessen Würde beziehe, kann Ref. am wenigsten für wahrscheinlich halten, wenn gleich die S. 177. aus dem Buche Henoch beigebrachten Stellen diese Erklärung zu empfehlen scheinen; es läßt sich schwerlich denken, daß sich innerhalb der christlichen Gemeinden Menschen befanden, von denen in Wahrheit gesagt werden konnte, daß sie auf Gott lästerten und schmähten; daß es sich aber von wirklicher Lästerung handelt, ergibt sich in beiden Briefen, am bestimmtesten beim Judas, deutlich aus dem unmittelbar Folgenden. Aber auch die Beziehung der Ausdrücke auf Engel ist wenigstens im Briefe des Judas durchaus nicht wahrscheinlich. Hier sind die Ausdrücke ohne Zweifel (wie Grotius u. a.) von der weltlichen (römischen) Obrigkeit gemeint, namentlich wohl vom römischen Kaiser, und Judas hat einzelne Mitglieder der christlichen Gemeinden in Judäa vor Augen, welche geneigt waren, an der rebellischen Gesinnung gegen die römische Obrigkeit mit ihren jüdischen Volksgenossen theilzunehmen. Am wahrscheinlichsten sind die Ausdrücke in demselben Sinne auch von dem Verfasser unseres Briefes gemeint, wenn wir auch nicht wissen können, welche Veranlassung er in seiner Zeit und in seiner Umgebung hatte, auch dieses aus seinem Vorbilde aufzunehmen, was sich indessen dann z. B. wohl

würde denken lassen, wenn der Brief etwa zur Zeit des Juden-Aufstandes unter dem Hadrian geschrieben wäre. Die positive Ansicht des Herrn M. über den Verfasser unseres Briefes ist die, daß derselbe ein Juden-Christ sey, höchst wahrscheinlich ein Alexandriner, und um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben habe, gleichzeitig mit dem dieselben Irrlehrer bekämpfenden Verfasser der unter dem Namen des zweiten clementinischen Briefes vorhandenen Schrift. Dieses ist indessen alles viel weniger sicher, als das Negative, daß der Brief nicht vom Petrus ist, sondern einer spätern Zeit angehört. Am wenigsten ist Ref. davon überzeugt worden, daß der Verf. ein Juden-Christ sey; die Enthaltung von allen alttestamentlichen Citaten, wodurch dieser Brief einen so auffallenden Contrast gegen 1 Petr. bildet, spricht wohl sehr dagegen; die Weise, wie Kap. 1, 19—21. das prophetische Wort (des A. T.) erwähnt wird, kann nur beweisen, daß es kein antijudaisirender Häretiker war; und eigentliche Hebraismen (S. 192.) möchten sich auch nicht viele entdecken lassen, außer wo der Ausdruck des Briefes des Judas beibehalten ist, wie πορεύεσθαι ὀπίσω 2, 10. aus Jud. V. 7; vielmehr ist es von Alters her anerkannt, daß der Brief sich durch eine gewisse Eleganz des Griechischen auszeichnet und auch dadurch wieder gar sehr vom 1 Petr. unterscheidet. Auch die Zeit der Abfassung möchte Ref. zwar nicht vor den Schluß des ersten Jahrhunderts setzen, aber auch nicht viel über den Anfang des zweiten hinaus. — Nehmen wir aber auch erst die Mitte des zweiten Jahrh. an, und als Ort der Abfassung gerade Alexandrien, so würde wenig wahrscheinlich seyn, daß er dem Clemens Al. sollte unbekannt geblieben seyn. Auch selbst dann würde kein Grund seyn, mit dem Verf. es zu bestreiten, daß derselbe diesen Brief (eben so wie die Apokalypse des Petrus) in seinen Hypotyposen mit behandelt habe. — Noch erwähnt Ref., daß der Verfasser, worauf schon de Wette

Einleitung in das N. T. §. 69. hindeutet, die sämmtlichen evangelischen Citate in jenem sogenannten zweiten clementinischen Briefe aus dem εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους, worin das eine derselben sich nach dem Zeugnisse des Clemens Al. befunden hat, entnommen glaubt, was allerdings möglich ist, obwohl keineswegs sicher.

Unter den Apokryphen unter dem Namen des Petrus wird am ausführlichsten das εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον behandelt. Hier stimmt der Verf. ganz mit Credner zusammen, und geht fast noch weiter wie dieser, indem er annimmt, daß dieß diejenige evangelische Schrift sey, welche Justinus M. unter der Benennung der ἀπομνημονεύματα gebrauche, und daß derselbe sich unserer vier kanonischen Evangelien gar nicht bedient, nur das Lukas-Evangelium wahrscheinlich aus der Anschauung gekannt und vom Evangelium des Markus vielleicht gehört habe. Hierin ist Ref. durchaus abweichender Ansicht, muß sich jedoch begnügen, hier nur kürzlich die Differenz anzudeuten, da diese Anzeige schon im Bisherigen weit das vom Ref. selbst beabsichtigte Maaß überschritten hat. Es stützt sich jene Ansicht fast allein auf die Stelle des Justin Dial. c. Tryph. c. 106., wo der Verf. wie Credner in den Worten γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ das Pronomen nicht auf das Subject des vorhergehenden Satzes (αὐτὸν, nämlich Ἰησοῦν Χριστὸν), sondern auf das Object, den Petrus, beziehen will. Hier will Ref. nicht bestreiten, daß diese Beziehung möglich ist; aber schon wenn wir rein grammatisch diese Stelle blos für sich betrachten, scheint es näher zu liegen, das Pronomen αὐτοῦ auf den Hauptbegriff im Vorhergehenden zu beziehen, welcher Jesus Christus ist, zumal da derselbe auch in den unmittelbar sich daran schließenden Worten als Subject weiter fortgeht. Und da Justin die evangelischen Schriften niemals nach einem einzelnen Verfasser nennt, sondern nur im Allgemeinen als Apomnemoneumata der Apostel und ähn-

lich bezeichnet, so würde es immer sehr auffallend seyn, wenn er hier dieses eine Mal sie beiläufig nach dem Namen eines einzelnen der Apostel genannt hätte, während es sich viel eher denken läßt, daß er sie dieses Mal gegen seine sonstige Weise als Apomnemoneumata Christi bezeichnet habe, nach demjenigen, dessen Geschichte sie berichteten, welche Bezeichnung sprachlich eben so zulässig ist, als die andere. Daß Justin bei den Apomnemoneumata nicht an irgend eine einzelne Schrift denkt, sondern an mehrere verschiedene, welche gewöhnlich Evangelien hießen, und denen er nur auf etwas willkürliche Weise, sonder Zweifel mit Berücksichtigung der xenophontischen Memorabilien des Sokrates, diese Benennung *ἀπομνημονεύματα* ertheilte, zeigen einige Stellen (s. der Kürze wegen de Wette Einl. i. N. T. §. 66. Note g.) ganz deutlich. Und da er nun Dial. c. Tryph. 103. ausdrücklich sagt, daß diese Schriften *συντετάχθαι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων*, so werden wir gewiß veranlaßt, zunächst an unsere kanonischen Evangelien zu denken, von denen die Ueberlieferung und die Titel zweie Aposteln beilegen, zweie Gehülfen der Apostel. In der That sind dann auch die Citate, welche Justin aus den Apomnemoneumata anführt, der großen Mehrzahl nach, der Art, daß nach des Ref. Urtheil sich nicht verkennen läßt, daß sie aus unseren kanonischen Evangelien genommen sind, nur daß Justin eben so wie fast alle anderen Kirchenväter öfters mit einiger Freiheit in der Anführung verfährt, und daß er mitunter den Text verschiedener Evangelien, besonders des Matthäus und des Lukas, mit einander verschmolzen hat. Der Verf. geht dagegen so weit, daß er selbst bei solchen Citaten, die mit unserm Matthäus ganz wörtlich übereinstimmen, behauptet, sie könnten nicht aus ihm genommen seyn, weil Justin sich dabei der Formel: *ἐν τοῖς ὑπομνημονεύμασι γέγραπται* bedient (S. 284). — Allerdings aber sind einige wenige evangelische

Citate des Justin der Art, daß sie aus unseren kanonischen Evangelien nicht wohl können genommen seyn, und sie veranlassen uns zu der Annahme, daß Justin außer diesen auch noch ein apokryphisches Evangelium benutzt hat. Dieses ist am wahrscheinlichsten das Evangelium der Hebräer gewesen, welches in der Kirche dieser Zeit außer den kanonischen noch am meisten scheint verbreitet gewesen zu seyn, und womit auch Justin nach seiner Herkunft, Bildung und Richtung leicht bekannt und vertraut werden konnte. Es könnte das auch das sogenannte petrinische Evangelium gewesen seyn, das wohl mit dem Evangelium der Hebräer manches Verwandte hatte. Doch haben wir zu dieser Annahme gar keinen besonderen Grund, und wissen auch nicht, ob dasselbe damals überhaupt schon existirte, da wir die erste sichere Spur davon erst am Ende des zweiten Jahrhunderts finden, wo der antiochenische Bischoff Serapion sich dagegen zu schreiben veranlaßt fand (Euseb. H. E. VI, 6.), dessen Worte übrigens keineswegs, wie Herr M. anzunehmen scheint (S. 240.), uns zu der Annahme berechtigen, daß es vormals ein unverfälschtes Evangelium unter des Petrus Namen gegeben habe, zu dem das Häretische (Doketische), welches Serapion darin fand, erst später hinzugesetzt sey.

Und hiermit schließt denn Ref. seine Anzeige, indem er nur noch dem geschätzten Verf. für die Belehrung und Anregung, welche Ref. aus dem Buche geschöpft hat und welche es gewiß auch anderen Forschern darbieten wird, aufrichtigen Dank sagt, und die Ueberzeugung ausspricht, daß derselbe die mannichfaltige Widerrede, zu der Ref. sich veranlaßt gefunden hat, mit der Liebe aufnehmen werde, mit der sie ausgesprochen ist.

Bleek.

---

## 2.

Hallisches Weihnachtsprogramm von 1835. Inest: Caroli Ullmanni Th. D. et P. P. O. de Beryllo Bostreno eiusque doctrina Commentatio. Hamb. ap. Frider. Perthes. 30 S. in gr. Quart.

---

Da Programme, wenn die Theilnahme des Publikums nicht einigermaßen für sie in Anspruch genommen wird, so überaus leicht im Strome der Literatur spurlos verschwimmen, so gestatte ich mir hier, was ich bei anderen Arbeiten nicht gethan habe, eine Selbstanzeige in unserer Zeitschrift. Für überflüssig wird eine Untersuchung über Beryllus von Bostra von keinem Kundigen gehalten werden, da die Denkart der ältesten Unitarier überhaupt, ganz besonders aber die Lehre Beryll's noch von manchen Dunkelheiten umgeben ist. Sie wird es auch bleiben wegen der Armuth der Quellen, aber man muß wenigstens so weit dringen als möglich, und hier dürfen auch Vermuthungen und Folgerungen nicht verschmäht werden, wenn sie nur nicht mit der Dreistigkeit historischer Gewißheit auftreten und wenn das, was wirklich berichtet ist, gehörig gesondert bleibt von dem, was sich daraus schließen läßt. In diesem Sinne ist die vorliegende Schrift abgefaßt. Sie zerfällt in vier Kapitel: das erste handelt über den Zustand des Christenthums in Arabien und besonders in Bostra, so weit diese Kenntniß zur Erläuterung der Denkart Beryll's benutzt werden kann; das zweite erörtert die Stellen der Alten, welche von der Person und Lehre Beryll's Nachricht geben, und beschäftigt sich besonders ausführlich mit der Hauptstelle bei Eusebius K. Gesch. 6, 33. und deren einzelnen technischen Ausdrücken, so wie mit den hieher gehörigen Aeußerungen des Origenes, Hieronymus, Sokrates und anderer; das dritte lie-

fert einen Ueberblick über die verschiedenen Auffassungs-weisen der Lehre Beryll's, die wir bei älteren und neueren Historikern und Theologen finden, und verweilt besonders bei den Erörterungen von Mosheim, Schleiermacher, Neander, Baumgarten-Crusius und dem neuesten Vertheidiger der ältesten unitarischen Lehre, L. Lange; das vierte Kapitel endlich entwickelt und begründet die Ansicht des Verfassers über die Lehre Beryll's. Eine genauere Kenntniß der drei ersten Abschnitte möge der geneigte Leser aus der Abhandlung selbst entnehmen; vom vierten wollen wir hier einiges Wesentliche mittheilen.

Bei der Darstellung der Lehre Beryll's haben wir zunächst die historischen Beziehungen zu beachten. Hier ist hauptsächlich dreierlei hervorzuheben: sein Verhältniß zum Christenthume, wie es sich in den arabischen Gemeinden entwickelt hatte, sein Verhältniß zu anderen Monarchianern und sein Verhältniß zu den kirchlich-trinitarischen Theologen. Aus der Lage der arabischen Kirche können wir nur etwa dieß schließen, daß Beryll vermöge des Einflusses der zahlreichen Judenchristen in Arabien ein besonderes Interesse haben mochte, die Einheit Gottes recht strenge festzuhalten, ohne damit sagen zu wollen, daß er judaisirt habe, vielmehr unterschied er sich durch die Lehre von der Einwohnung Gottes in Christo sehr bestimmt von den judaisirenden Christen im engeren Sinne, auch finden wir nicht, daß ihm, wie anderen Unitariern, von den Alten der Vorwurf des Judaisirens gemacht werde; zugleich ergab sich aus dieser Lage der arabischen Gemeinden, daß nicht so leicht eine Einwirkung hellenischer Gesinnung auf Beryll Statt finden konnte, wie in Griechenland, Kleinasien, besonders Alexandrien, wo wir aus solchem Einflusse den Arianismus hervorgehen sehen, von dem aber die beryllische Theorie auf's Bestimmteste verschieden war. Das Verhältniß zu anderen Monarchianern betreffend, so ist eine Verbindung zwischen ihm und früheren oder gleichzei-

tigen nicht nachweisbar, vielmehr tritt uns Beryll als eine isolirte Erscheinung entgegen. Man hat ihn wohl als Schüler des Theodotus oder Praxeas bezeichnet, aber ohne bestimmten geschichtlichen Grund; am nächsten steht er dem Noetus, doch ist auch hier eine äußere Verbindung nicht zu entdecken. Beryll, ohne mit einem Parteihaupte oder einer Partei zusammenzuhängen, scheint als selbstständiger Gelehrter auf seine Ueberzeugung gekommen zu seyn. Gleicherweise mag er auch nicht darauf ausgegangen seyn, eine Partei zu gründen; es wird uns von den Alten kein Schüler des Beryll und keine Partei der Beryllianer genannt. Beryll ließ sich ohne große Schwierigkeit belehren, und war der einzige unter den Männern dieser Denkart, der seine kirchliche Stelle behauptete. Er kann daher auch, wie man sonst über seine Theorie urtheilen mag, auf keine Weise als ein Häretiker bezeichnet werden, denn dafür fehlen ihm die beiden Hauptmerkmale, das feste Beharren auf seiner Meinung trotz kirchlicher Belehrung, und das Stiften einer Partei durch diese Meinung, sondern höchstens als Heterodoxer, ja kaum als solcher, denn die kirchliche Orthodoxie hatte sich in Beziehung auf die fragliche Lehre noch nicht einmal bestimmt und allgemein fixirt, was erst im 4. Jahrhunderte durch die Concilien zu Nicäa und Konstantinopel geschah, und wenn Eusebius sagt, Beryll habe die kirchliche Regel überschritten, so spricht er offenbar mehr von dem Standpunkte seines Zeitalters, als des beryllischen. Wiewohl nun Beryll in keinem nachweisbaren Parteizusammenhange stand, so ist er doch in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange mit den anderen Monarchianern, deren Lehren ihm wohl auch als einem gelehrten Manne nicht ganz fremd waren, aufzufassen, und obgleich er selbst seine Theorie zurücknahm, so nimmt sie doch immer, als geschichtliches Glied, ihre Stelle in der Entwickelung des Unitarismus ein. Offenbar aber steht Beryll hier, wie

besonders Schleiermacher scharfsinnig gezeigt hat, und wie sich bei weiterer Entwickelung ergeben wird, zwischen Praxeas und Noetus einerseits, und Sabellius andererseits, so der Zeit wie der Sache nach, in der Mitte. Was endlich sein Verhältniß zu den trinitarischen Theologen angeht, so konnte er seine Theorie kaum ausbilden, ohne die entgegengesetzte zu berücksichtigen; zwar finden wir, daß die Monarchianer überhaupt mehr Gegenstand der Bekämpfung waren, als daß sie selbst die Offensive ergriffen hätten, und es zeigt sich dieß namentlich auch in der Geschichte Beryll's; aber es ist doch in ihren Ausdrücken und Formeln, und besonders bei Beryll, das Antithetische nicht zu verkennen; die Verneinungen, die er aussprach, haben offenbar eine Beziehung auf eine bestimmte entgegengesetzte Lehre, und wenn wir uns hier umsehen, so ist es ohne Zweifel die Theorie der alexandrinischen Schule, die den Beryll zur Verwerfung reizte. Dieß ergab sich aus der localen Nähe und der Verbindung mit Alexandrien und aus der großen inneren Bedeutung der damals aufblühenden alexandrinischen Theologie. Wir haben also, um uns auch aus dem Gegensatze die beryllische Denkart zu erklären, hauptsächlich die alexandrinische Logos- und Trinitätslehre, und vor allem den persönlichen Gegner Beryll's, den großen Origenes, zu berücksichtigen.

Bei der wirklichen Exposition der Lehre Beryll's haben wir hauptsächlich von der Stelle des Eusebius 6, 33. auszugehen. Sie lautet in ihren Hauptbestandtheilen so: *Βήρυλλος... ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.* Eusebius gibt hier als Lehre Beryll's die beiden Hauptsätze: 1) der Erlöser existirte nicht in besonderer Umschreibung des göttlichen Wesens, d. h. als göttliche Person vor dem irdischen

Daseyn, und auch in dem irdischen Daseyn kommt ihm nicht eigene Gottheit zu, sondern es ist nur die Gottheit des Vaters, die ihm einwohnt. Hieraus ist klar, daß Beryll in Christo Göttliches und Menschliches anerkannte, und Beides in einer eigenthümlichen Verbindung. Vom heiligen Geiste ist dabei gar nicht die Rede; es bleibt also ganz zweifelhaft, ob Beryll über ihn und überhaupt über die Trinität ein System ausgebildet hatte; uns liegt nur vor, was er über das Verhältniß Christi zu Gott aussagte, und hier haben wir, wenn wir die Sache nach allen Seiten erwägen wollen, und auch schon nach der Andeutung des Eusebius, dreierlei zu unterscheiden: 1) Beryll's Lehre von dem Göttlichen in Christo, 2) seine Lehre von dem Menschlichen in ihm, und 3) von dem eigenthümlichen Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen.

1. Wie Beryll über das göttliche Wesen an sich dachte, ist nirgends ausdrücklich gesagt, wir können es nur aus anderen vorliegenden Datis schließen. Man könnte, wie auch bei anderen Monarchianern, z. B. Noetus und Sabellius, zweifelhaft seyn, ob er eine streng theistische, oder eine mehr pantheistische Theorie hatte; doch ist das erstere bei weitem wahrscheinlicher, da der Theismus damals das allgemein herrschende in der christlichen Kirche war, und Beryll von dieser Seite gar keine Anfechtung erfuhr. Fände sich bei ihm eine bestimmte Hinneigung zu hellenischer Weisheit, so ließe sich eher auch Pantheismus vermuthen; da er aber weit eher unter einem gewissen Einflusse jüdischer Denkart stehen mochte, so war damit auch das Festhalten des strengeren Theismus gegeben. Hiermit hing dann auch zusammen, daß er den Begriff der Einheit Gottes, als ein Grundprincip des Glaubens, sehr bestimmt festhielt. Zwar ist dieß nirgends ausdrücklich gesagt, aber es liegt in der Natur der Sache, denn seine ganze Theorie von dem Göttlichen in Christo hatte ohne Zweifel den Zweck, dem Systeme der Hypostasen gegen-

über, den reinen Begriff der Einheit Gottes zu retten. Daß Beryll, wie in der Folge Sabellius, einen Unterschied gemacht hätte zwischen Gott an sich oder der göttlichen μονὰς und Gott in der Offenbarung oder der göttlichen τριὰς von Vater, Sohn und Geist, in welche die μονὰς sich gleichsam ausbreitet, ist nicht anzunehmen, vielmehr ergibt sich aus der Formel, daß die väterliche Gottheit selbst Christo einwohnte, das Gegentheil; dieß zeigt auf's Bestimmteste, daß Beryll das göttliche Wesen überhaupt und die Person des Vaters nicht trennte, sondern daß ihm der Vater selbst die absolute Einheit, die Gottheit sowohl an sich, als in der Offenbarung war. Wenn er die Lehre von dem in sich seyenden und dem offenbaren Gott kannte und beachtete, so geschah es nur in dem Sinne, daß ihm der verborgene Gott der Vater war ohne Beziehung auf Christus, der offenbare Gott derselbe Vater in seiner Beziehung auf Christus, wie er in Christo in persönlicher Umschreibung ist.

Daß Beryllus ein eigenthümliches Seyn Gottes in Christo, also die Gottheit Christi lehrte, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Wenn er sagte, Christus habe nicht eigene Gottheit gehabt, sondern die väterliche Gottheit habe ihm eingewohnt, so liegt darin ja doch, daß er überhaupt Gottheit hatte, und dieses besondere Seyn Gottes in Christo mußte auch unterschieden werden von der Art und Weise, wie Gott in anderen Menschen oder im Weltganzen ist, denn es war ja eine περιγραφὴ des göttlichen Wesens wie sie sonst nirgends statt fand. Es ist also ganz unrichtig, wenn man sagt, nach der Lehre Beryll's, wie der anderen Monarchianer, sey Christus nur Mensch gewesen; denn ein Mensch, in welchem von Anfang an Gott auf eine ganz eminente Weise ist und wirkt, in welchem Gott erst gleichsam eine Gestalt gewinnt, ist nicht im ebionitischen Sinne ein bloßer Mensch, sondern ein gotterfüllter, es kommt ihm göttliche Würde und Vollmacht

zu. Er ist auch nicht mit den Propheten zu parallelisi=
ren, denn er ist von ihnen nicht gradweise, sondern spe=
cifisch verschieden. Beryll leugnete also die Gottheit
Christi nicht an und für sich, sondern nur im Sinne der
alexandrinischen Hypostasenlehre, das heißt, daß Christus
seiner Gottheit nach als besondere Persönlichkeit präexi=
stirt habe, und daß nach der Menschwerdung seine Gott=
heit von der des Vaters zu unterscheiden sey, so daß ihm
eine andere, eine eigene Gottheit zukäme. Er verwarf
also nicht überhaupt die ewige, sondern nur die ewig=per=
sönliche Existenz Christi, als des Logos oder Sohnes Got=
tes, und eben so wenig bestritt er seine Gottheit, sondern
nur die Unterschiedenheit der ihm während des irdischen
Daseyns einwohnenden Gottheit von der des Vaters. Das
letztere konnte wieder in einem zwiefachen Sinne verstan=
den werden: entweder leugnete Beryll, daß die Gottheit
in dem Sohne ein eigenes, selbstständiges, von der väter=
lichen verschiedenes Princip, eine besondere göttliche ἀρχὴ
sey, oder er leugnete, daß die Gottheit im Sohne von an=
derer Art und Beschaffenheit, etwa von geringerer Qua=
lität sey, als die des Vaters; er verneinte also hiermit
entweder die Vielheit göttlicher Principien als polythei=
stisch, oder die Lehre von einer Heterousie des Sohnes,
und einer Subordination desselben unter den Vater, als
das Wesen der Gottheit aufhebend; beides ist der alexan=
drinischen Theorie gegenüber möglich, und hängt auch bis
zu einem gewissen Grade zusammen; wahrscheinlich aber
hatte doch Beryll besonders das erstere im Sinne, denn
so gefaßt bilden die beryllischen Formeln bei Eusebius be=
stimmtere Gegensätze: Beryll sagte: vor dem menschlichen
Daseyn ist der Erlöser nicht göttliche Person gewesen, und
auch während des Erdenlebens wohnt ihm nicht ein selbst=
ständiges göttliches Princip, eine vom Vater verschiedene
göttliche Person, sondern die Gottheit des Vaters selbst
ein; dagegen sieht man nicht recht, wie hier eine Bezie=

hung auf Heterousie und Subordination herein kommen soll, und der Widerspruch dagegen, obwohl er gegen die Alexandriner und gegen Origenes statt finden konnte, durfte doch auf dem Standpuncte des vierten Jahrhunderts nicht als Verletzung der kirchlichen Glaubensregel bezeichnet werden, und wäre von dem origenisirenden Eusebius kaum so bezeichnet worden.

Dieß ist die negative Seite der beryllischen Theorie; die positive dagegen ist folgende. Er behauptete die vollkommene Identität der Gottheit des Sohnes mit der des Vaters, er setzte zwischen beiden keinen Unterschied, als der der περιγραφή, welche das unendliche göttliche Wesen in dem Vater nicht hat, wenigstens nicht auf eine menschliche Weise, wohl aber in dem Sohne. Hierin lag eingeschlossen, daß er die Homousie des Sohnes behauptete, aber freilich nicht im späteren nicänischen Sinne, sondern im Sinne des Paulus von Samosata. Mit der Homousie war aber auch die Ewigkeit des Göttlichen in Christo anerkannt. Zwar leugnete Beryllus die Präexistenz Christi, und es kann hier nach dem ganzen Zusammenhange nicht von Präexistenz nach der menschlichen, sondern nur nach der göttlichen Seite die Rede seyn; aber es handelte sich dabei auch nicht von einem vorirdischen Seyn überhaupt, sondern nur von Präexistenz κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, als besondere göttliche Person. Obwohl nun Beryll diese ewig-**persönliche** Existenz des Göttlichen in Christo leugnete, konnte er doch in anderem Sinne die Ewigkeit des Sohnes behaupten, und zwar in zwiefacher Weise, einmal insofern er überhaupt im göttlichen Wesen, in der göttlichen Substanz vorhanden war, aber ungesondert und unbegrenzt, und dann insofern er als Person ewig im Denken Gottes existirte, insofern seine Menschwerdung von Ewigkeit her beschlossen war, als homo praecognitus et praedestinatus, wie Hieronymus sagt.

So ist also, der beryllischen Theorie gemäß, der Sohn

nach seiner göttlichen Seite nichts anderes als der Vater selbst, aber der Vater in seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur, der Vater von der Seite wo er sich offenbart und menschlich erkennbar wird. Dabei sind aber noch zwei Puncte zu berücksichtigen. Beryll, indem er behauptete, die Gottheit des Vaters wohne in Christo, ist gewiß nicht so zu verstehen, als ob er habe sagen wollen, die Gottheit sey nun ganz und vollständig in Christum übergegangen, und in dessen menschliche Persönlichkeit gleichsam eingeschlossen. Vielmehr war es gewiß seine Meinung, daß Gott, indem er in Christo ist, doch nicht aufhört, in sich selbst und ein unendliches, unbegrenztes Wesen zu seyn. Er sagte ja auch nicht, die ganze Gottheit oder der Vater sey in Christo, sondern nur die väterliche Gottheit wohne und wirke in ihm, wodurch nicht ausgeschlossen war, daß sie auch sonst noch lebte und wirkte. Wenn es auch wirklich Patripassianer im strengen Sinne des Wortes gab, so ist Beryllus nicht unter dieselben zu rechnen. Sodann, wenn in den Worten des Eusebius angedeutet ist, Christus sey nach Beryll's Meinung durch die Menschwerdung eine Person geworden, so heißt das nicht, er sey von da an eine besondere göttliche Person gewesen, sondern nur: das Göttliche erhielt eine besondere Begrenzung, was wir Persönlichkeit nennen, in dem Menschen Jesus. Aber das eigentlich Personbildende konnte nach Beryll nicht im Göttlichen, sondern nur im Menschlichen, wenigstens nur in der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen liegen. Eine göttliche Person konnte ja nicht erst entstehen; und daß Beryll keineswegs dachte, mit der Menschwerdung des Erlösers habe in ihm eine eigentliche göttliche Hypostase begonnen, ergibt sich ja ganz klar daraus, daß er sagt, es habe ihm nicht eine eigene Gottheit eingewohnt, sondern nur die des Vaters. Nur dieß war seine Lehre: erst seit der Menschwerdung existirt Christus als Person, insofern das

göttliche Wesen in ihm durch Verbindung mit dem menschlichen begrenzt und umschrieben ist; dieß ist es aber nicht durch irgend einen Unterschied, der in der Gottheit selbst gesetzt wäre, sondern nur durch die eigenthümliche Beziehung auf die menschliche Natur, durch Vereinigung mit einem Individuum; in der menschlichen Natur liegt das Umschreibende, Umschließende, Begrenzende, das, was die Person constituirt. So kommen wir zu Beryll's Lehre

2. Von der menschlichen Natur Christi. Was dem Beryll als Irrlehre zum Vorwurfe gemacht wurde, bezog sich wesentlich auf das Göttliche in Christo; daß er auch das Menschliche nicht auf die rechte Weise gedacht habe, wird nirgends bestimmt bemerkt. Seiner Grundanschauung gemäß war Christus nicht menschgewordener Gott, nicht eine mit der menschlichen Natur vereinigte Gottesperson, sondern ein Mensch, in dem die Gottheit lebte, wirkte und menschliche Persönlichkeit gewonnen hatte. Er nahm nicht blos eine Erscheinung der Gottheit unter menschlicher Form an, sondern die Menschheit in Christo war ihm der Träger der Gottheit. Demgemäß ist auch vorauszusetzen, daß er sich diese Menschheit werde vollständig und unverkürzt gedacht haben. Am wenigsten kann der Argwohn entstehen, daß er auf doketische Art die körperliche Natur in Jesu geleugnet hätte; dafür ist weder in den Nachrichten, noch im Zusammenhange der Denkart Beryll's der geringste Grund. Nur das kann zweifelhaft seyn, ob er auch von geistiger Seite Christum als vollständigen Menschen betrachtete, also annahm, daß die Gottheit durch Vermittelung einer vernünftigen Menschenseele mit dem Leiblichen verbunden gewesen sey? Wir wollen hier den feineren Unterschied zwischen Seele und Geist gar nicht berücksichtigen, da wir hierzu in der Geschichte Beryll's keinen Anlaß finden, sondern fragen nur ganz im Allgemeinen: dachte sich Beryll die Gottheit in Christo unmittelbar mit dem menschlichen Leibe verbunden, so daß

sie die Stelle des menschlichen Geistes, der Seele vertrat; oder dachte er sich Christum als einen auch in Beziehung auf das Geistige ganz vollständigen Menschen, von anderen Menschen nur dadurch verschieden, daß Gott auf eigenthümliche Weise mit ihm vereinigt war? Die erste Annahme, daß eigentlich die Gottheit das Beseelende in Christo gewesen, konnte wieder auf verschiedene Weise ausgebildet werden. Beryll, wenn er von dieser Grundanschauung ausging, konnte sich entweder auf eine ganz einfache, aber freilich auch fast rohe Weise vorstellen, die Gottheit ist in einen menschlichen Körper eingetreten und thut sich durch diesen kund; oder auf emanatistische Weise: durch Ausfluß oder Ausstrahlung aus dem Wesen Gottes des Vaters in einem menschlichen Körper entstand die Persönlichkeit Christi; oder mehr unter dem Gesichtspuncte der Creation: durch einen unmittelbaren Schöpfungsact Gottes entstand aus dem Wesen des Vaters eine frische Seele, und diese reine, erhabene, göttliche Seele vertritt in Christo die Stelle der menschlichen; oder endlich auf die mildeste, der anderen Grundansicht am meisten sich annähernde Weise: es war zwar in Jesu eine Menschenseele, aber diese erhielt ihr volles Leben, ihre höchste Kraft, das eigentlich beseelende Princip erst, indem sie von der Gottheit ergriffen und durchdrungen wurde. Im Allgemeinen könnte für die Grundansicht, daß die Gottheit das Beseelende in Christo gewesen, und daß er eine besondere Menschenseele nicht gehabt habe, dieß angeführt werden: die Lehre von einer besonderen Menschenseele Christi war damals überhaupt noch ziemlich neu; es wurde auf diesen Punct kein großes Gewicht gelegt; es dachten sich wohl viele das Wesen Christi nicht anders, denn als eine Offenbarung Gottes in einem menschlichen Körper; wir dürften uns also gar nicht wundern, wenn dieß auch bei Beryll der Fall gewesen wäre; ja wir haben dafür, daß es so war, selbst eine geschichtliche Spur: So-

krates berichtet ausdrücklich, das Synodalschreiben an Beryll habe die Lehre von einer besonderen Menschenseele Christi vorgetragen, und dieß erklärt sich doch am natürlichsten, wenn wir voraussetzen, daß Beryll diesen Satz geleugnet habe. Die Möglichkeit, daß es sich so verhalten habe, ist allerdings nicht zu leugnen. Aber eine Wahrscheinlichkeit sehe ich nicht ein. Nehmen wir auch an, daß die Relation des jüngeren Sokrates ganz richtig sey, obgleich er sonst in Beziehung auf Beryll von Fehlern nicht frei ist und der ältere Eusebius von der Sache nichts weiß, so war es ja eben so wohl möglich, daß die Synode bei der ausführlicheren Entwickelung der Lehre von Christo auf eine ganz positive Weise und ohne irgend eine Nebenbeziehung auf Beryll den Satz von der Menschenseele Christi vortrug, und dieß ist um so eher anzunehmen, da das Schreiben entweder von Origenes oder doch unter seinem Einflusse verfaßt wurde, und die Lehre von der Menschenseele Christi, als Mittlerin des Göttlichen und Menschlichkörperlichen, ein Lieblingssatz des Origenes war, den er gewiß nicht unterdrücken konnte, wenn von der Person Christi die Rede war. Ja dieß letztere macht es auch wahrscheinlich, daß der Satz, wenn Beryll das Gegentheil gelehrt hätte, auch recht ausdrücklich auf der Synode zur Sprache gekommen wäre, und da dieß nach den Berichten nicht geschah, so haben wir auch nichts von der Art bei Beryll als wahrscheinlich vorauszusetzen. Die einzelnen Fälle, die wir oben angegeben haben, passen auch nicht recht zu seiner Denkart: eine bloße Einwohnung Gottes in einem Menschenkörper ist für ihn zu roh; von Emanatismus finden wir eigentlich bei ihm nicht die geringste deutliche Spur; die Theorie von einer besonderen aus dem Wesen Gottes erschaffenen, gotterfüllten Seele, obgleich von einem so scharfsinnigen Manne wie Mosheim vertheidigt, ist ganz willkürlich; und die Annahme, daß Gott für die Seele Christi erst das höher belebende Prin-

cip gewesen, setzt schon eine Menschenseele voraus, geht also in die andere Grundansicht über. Diese zweite Grundansicht, daß Christus auch von geistiger Seite vollständiger Mensch gewesen, ist nun allerdings, obwohl sie nicht strenge bewiesen werden kann, doch bei Beryll die wahrscheinlichere. Wir müssen doch bei einem Manne, wie Beryll, voraussetzen, daß er seine Gedanken auf eine zusammenhängende Weise ausgebildet haben werde; wie konnte nun, wenn er nicht eine vor dem irdischen Daseyn bestehende göttliche Persönlichkeit Christi annahm, blos durch das Daseyn des göttlichen Wesens, der allgemeinen göttlichen Substanz in einem Menschenkörper eine Person entstehen? Leugnete Beryll die Persönlichkeit Christi auf der göttlichen Seite, so mußte er sie auf der menschlichen behaupten, hier kann aber das Persönliche nicht in dem körperlichen, sondern nur in dem geistigen Principe seinen Grund haben. Es war etwas ganz anderes mit Apollinaris; dieser ging von dem Begriffe des Logos als einer ewigen Persönlichkeit aus, und ihm schien eine doppelte Persönlichkeit in Christo zu entstehen, wenn man eine ewig persönliche Gottesvernunft und eine Menschenvernunft, die ja auch Persönlichkeit in sich schließe, neben einander setze; Beryll aber verwarf ja gerade die Lehre vom Logos, als einer ewigen Hypostase, in ihm würde also der Begriff der Persönlichkeit in Christo ganz verschwunden seyn, wenn er dieselbe nicht auf der menschlichen Seite gefunden hätte, und dazu mußte diese vollständig seyn, Christus mußte alle leiblichen und geistigen Bestandtheile haben, die wesentlich die Menschennatur constituiren. Auch läßt sich auf Beryllus anwenden, was Schleiermacher von Noetus sagt: die Vorstellung von einer Einwohnung der Gottheit in einem menschlichen Körper ohne psychische Vermittelung näherte sich zu sehr den Metamorphosen der heidnischen Gottheiten, als daß sich etwas dieser Art bei einem so strengen Gegner des Polytheismus finden sollte.

Beryll behauptete aber nicht blos die Menschheit Christi, sondern er lehrte vermuthlich auch, daß sich die Gottheit nicht zufällig mit diesem Menschen verbunden habe, sondern daß Christus von Ewigkeit im Willen Gottes dazu bestimmt war, ein Träger des göttlichen Wesens unter den Menschen zu werden. Christus war nach Beryll in Beziehung auf seine hohe Bestimmung ein homo praecognitus et praedestinatus; woraus dann folgen würde, daß Beryll auch eine ursprüngliche Reinheit des Menschlichen in Christo annahm, denn nur ein reines menschliches Wesen konnte zu solcher Verbindung mit Gott bestimmt seyn. So lehrte also Beryll von zwiefacher Seite die Ewigkeit Christi, nach der göttlichen Natur im Wesen des Vaters, nach der menschlichen in der Prädestination des Vaters; und zugleich seine vollkommenste Würde, insofern die Gottheit in ihm lebte und wirkte, und insofern er ein Mensch war, der in dem göttlichen Rathschlusse dieser Einwohnung Gottes werth geachtet wurde.

3. Daß Beryll ein persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in dem Erlöser angenommen, unterliegt keinem Zweifel; seine Lehre unterschied sich von der herrschenden nur dadurch, daß ihm das Göttliche nicht eine Person, sondern ein Einwohnen, d. h. ein eigenthümliches Seyn und Wirken Gottes in der Person Christi war. Die Hauptfrage ist aber die, wie er den terminus a quo und ad quem dieser persönlichen Vereinigung bestimmte. Der terminus a quo macht geringe Schwierigkeit; es kann kaum einem Zweifel unterworfen seyn, daß Beryll die Einheit des Göttlichen und Menschlichen unmittelbar mit der Existenz der menschlichen Natur Christi beginnen ließ, so daß sie also, wenn wir auf die menschliche Natur sehen, eine ursprüngliche war, und Christus schon als Sohn Gottes geboren wurde. Dieß lag ganz in der Denkart der Monarchianer überhaupt und paßt auch vollkommen zu dem, was wir sonst von Beryll wis-

sen. Hätte er etwas Entgegengesetztes gelehrt, daß sich das Göttliche erst in einem bestimmten Momente des irdischen Daseyns mit dem Menschen Jesus vereinigt habe, wie wir dieß im Ebionitismus und Gnosticismus finden, so würden die Gegner Beryll's gewiß nicht unterlassen haben, dieß ganz besonders hervorzuheben. Schwieriger dagegen ist zu entscheiden, ob Beryll diese Vereinigung, nachdem sie einmal mit der Menschwerdung Christi begonnen, für unauflösbar hielt, oder annahm, daß sie mit dem Schlusse der ἐπιδημία εἰς ἀνθρώπους oder wenigstens mit dem Ende dieser Weltordnung, mit dem jüngsten Gerichte, wenn das Werk Christi ganz vollbracht ist, wieder aufhöre, mit anderen Worten, ob die Offenbarung Gottes in der Person Christi eine permanente oder nur eine vorübergehende sey? Hätte sich Beryll das göttliche Wesen auf eine pantheistische Weise gedacht, so wäre das letztere allerdings wahrscheinlicher, auch lag diese Vorstellung nicht außerhalb des Gesichtskreises der Monarchianer, denn wir finden sie höchst wahrscheinlich bei Noetus und vielleicht auch bei Sabellius. Daß sie aber auch bei Beryll sich vorgefunden, ist nicht wahrscheinlich. Seine Grundanschauung vom göttlichen Wesen scheint eine theistische gewesen zu seyn; er betrachtete den Vater als eine göttliche Person und natürlich als eine ewige; damit hing aber ganz natürlich zusammen, daß er auch eine aus der Vereinigung Gottes mit einem Menschen gebildete Persönlichkeit als ewig gedacht haben wird. Es beherrschte ihn ferner ganz unverkennbar ein religiöses, ein christliches Interesse, er war von Ehrfurcht gegen den Erlöser durchdrungen, und suchte den höchsten Ausdruck, um seine absolute Würde zu bezeichnen; dieser Verehrung gegen die Person Christi konnte aber nur die Ueberzeugung genügen, daß sie wenigstens a parte post, nachdem sie einmal begonnen, eine ewige sey; denn ein Erlöser in blos vorübergehender, also nur erscheinender und wieder ver-

schwindender Persönlichkeit ist nicht Gegenstand einer vollen Hingabe des Glaubens. Weiter läßt sich sagen: wenn die Ausdrücke, die in der Stelle des Eusebius von Christo gebraucht werden, σωτὴρ καὶ κύριος urkundlich von Beryll herrühren und der letztere namentlich von ihm mit Nachdruck gebraucht wurde, so liegt auch darin eine Anerkennung der Ewigkeit Christi a parte post, denn ein eigentliches Haupt der Gemeinde, ein Herr der Kirche kann nur derjenige im vollen Sinne des Wortes seyn, der sie stets regiert und ohne Aufhören ihr seine Gaben spendet. Dieß sind jedoch nur Vermuthungsgründe. Mehr zum Ziele treffend dürften folgende beide seyn: da dem Beryll hauptsächlich zum Vorwurfe gemacht wurde, daß er die ewige Persönlichkeit Christi in der Präexistenz geleugnet habe, so würde der noch viel bedeutendere Vorwurf, daß er sie auch in der Posterixistenz leugne, gewiß nicht ausgeblieben seyn, wenn dazu irgend ein Grund vorhanden gewesen wäre; da wir aber eine derartige Anklage gar nicht finden, da Hieronymus nur sagt, Beryllus leugne Christum ante incarnationem, nicht aber auch post mortem oder post consummationem seculorum, so ist mit großer Zuversicht vorauszusetzen, daß Beryll hierin mit dem allgemeinen Christenglauben übereinstimmend dachte, und die ewige Fortdauer der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi auch nach der Erhöhung festhielt. Dieß lag auch gar nicht außer dem Zusammenhange seines Systems; er konnte die ewige Persönlichkeit a parte ante leugnen und doch a parte post behaupten, wie denn auch gar kein Widerspruch darin liegt, daß man in Beziehung auf die menschliche Persönlichkeit die Präexistenz leugnet oder dahin gestellt seyn läßt, und doch deren ewige Fortdauer nach dem Tode sehr bestimmt vertheidigt. Sodann lag hier eine Beziehung auf andere Häretiker zu nahe, als daß man sie nicht geltend gemacht haben sollte, wenn sie anwendbar gewesen wäre. Die Partei, welche man vor-

zugsweise Arabici zu nennen pflegt, und die auch von Origenes bekämpft wurde, behauptete ungefähr zu derselben Zeit, die Seele des Menschen ersterbe und verwese mit dem Körper, und werde erst in später Folgezeit mit demselben wiederhergestellt. Hätte nun Beryll bei Christo eine Auflösung der Persönlichkeit am Schlusse des irdischen Daseyns gelehrt, so würde man ihn mit diesen Häretikern irgendwie zusammengebracht, vermischt oder doch parallelisirt haben, um seine Sache in ein möglichst schlechtes Licht zu stellen. Aber auch davon finden wir keine Spur. Ueberhaupt müssen wir immer voraussetzen, daß den Heterodoxen und Häretikern nie zu wenig, sondern eher zu viel vorgeworfen wurde. Wir haben nur solche Abweichungen vom allgemeinen Glauben bei ihnen anzunehmen, die ihnen ausdrücklich zur Last gelegt wurden, oder die aus ihren bestimmt ausgesprochenen Principien nothwendig sich ergeben mußten. Wo dieß aber nicht der Fall ist, haben wir bona fide zu glauben, daß sie mit der kirchlichen Lehre übereinstimmten.

Ist die bisherige Darstellung der beryllischen Lehre richtig, so nimmt er allerdings im Wesentlichen seine Stellung zwischen Noetus und Sabellius ein. Zu Noetus, seinem Vorgänger, verhielt er sich so, daß er dessen Theorie vervollständigte und verbesserte, indem er die Erscheinung Christi weniger gnostisirend und die Persönlichkeit Christi nicht als eine vorübergehende, sondern a parte post ewige Offenbarung auffaßte. Zu Sabellius verhielt er sich so, daß er wieder das Unvollständigere gab, was dann Sabellius weiter entwickelte. Beryllus nämlich stellte nur eine Theorie über den Sohn und sein Verhältniß zum Vater auf, ohne eine eigentliche Trinitätslehre auszubilden; dieß that nun Sabellius. Hätte sich Beryll auch über den h. Geist ausgesprochen, oder hat er es gethan, so konnte er ihn natürlich nicht für eine Hypostase, sondern nur für eine göttliche Kraft und Wirkung erklären. Da-

mit stieß er aber nicht so sehr an, weil sich die Lehre von dem h. Geiste, als göttlicher Person, damals in der Kirche selbst noch nicht so bestimmt fixirt hatte. Wäre also Beryll zu einer vollständigeren Trinitätslehre fortgeschritten, so konnte sie allerdings nur einen der sabellianischen verwandten Charakter haben. Doch müssen wir sagen, daß Sabellius seine Theorie eigenthümlich und selbstständig entwickelte, und nicht etwa blos auf den Grundlagen fortbaute, die wir schon bei Beryll finden.

C. Ullmann.

# Uebersichten.

# Uebersicht
## der systematisch-theologischen Litteratur seit dem J. 1834.

Von

Dr. C. J. Nitzsch.

### Erster Artikel.

Umstände, die der Redaction nicht zuzurechnen sind, haben sie bisher verhindert, die von jeher beabsichtigten Uebersichten für systematische Theologie herauszugeben. Ich habe den schwierigen Auftrag übernommen, einen Anfang zu machen, und erlaube mir bei diesem ersten Versuche um Nachsicht zu bitten, wenn ich weder der Zeit noch des Raumes Grenzen genau inne halte, einiges übersehe, und nicht die regelmäßigste Anordnung treffe.

Das am meisten hervorbringende Leben der systematischen Theologie bewegt sich noch um die Lehren Schleiermacher's und Hegel's, oder in Bezug auf ihre Lehren um das biblische und kirchliche Christenthum. Die Lehren des letzteren werden seit seinem Ableben rücksichtslos durchgeführt, voraussetzungslos auf Christenthum als Geschichte, Glauben und Hoffnung angewandt, und erregen eben dadurch einen geschäftigeren Vertheidigungskampf und Untersuchungsgeist, als es der Fall war, so lange noch

um die reinen und anwendungslosen Principien und Methoden als solche verhandelt wurde. Nur eine kurze Zeit hat die hegel'sche Schule auf die Bekämpfung des Naturalismus gewandt; indem sie sich jetzt gegen den Supernaturalismus richtet und diesen im Gebiete der Geschichte mit der vereinten Macht naturalistischer Streitkräfte und philologischer Gelehrsamkeit angreift, kann sie sich erst ganz entwickeln und ihre Bestimmung erfüllen. Abgesehen noch von den kritischen Bearbeitungen des N. T. von Dr. Strauß und des A. von Lic. Vatke, welche, wenn auch zunächst auf die Apologetik und Kritik, mittelbar auf das dogmatische Studium einwirken werden, haben Richter's vernichtende Behauptungen über Unsterblichkeit und persönliche Fortdauer eben diesem Gegenstande einen Forschungsfleiß und ein Zeugniß zugewandt, an welchem Theologen und Philosophen beider Kirchen ineinander eingehend theilnehmen. Wir werden daher auch in der diesen Artikel betreffenden Partie die philosophischen und theologischen Schriften nicht zu sondern Ursache haben. Die schleiermacher'sche Glaubenslehre fährt noch fort, indem sie vorzüglich in dem Dogma von Sünde und Erlösung, aber auch im Allgemeinen bei den dogmatischen Schriftstellern ihren Einfluß behauptet, in ihrem Sinne gedeutet, verdächtigt, gemessen, vertheidigt, bekämpft zu werden. Unmittelbar nach dem Tode Schleiermacher's traten überraschend viele Angreifer und Tadler gegen seine Lehre auf. Derjenige, welcher diese Lehre sammt dem Lehrer sittlich zu vernichten gedachte, ein Recensent in der Predigerbibliothek, hat wohl nur ein verhältnißmäßiges Mitleid mit seinen Einsichten und Gesinnungen einflößen können, wiewohl ein rüstiger Mann, Herr Karsten, Diaconus zu Rostock (Beleuchtung und Würdigung der in der krit. Pred.-Bibliothek Band XV. 6. Heft v. Hrn. Dr. Röhr verfaßten Beurtheilung der Reden über Religion &c. Rostock, 1835. S. 120.) ihn zu beantworten für gut gefunden hat.

Bedeutender ist J. A. Voigtländer's: Schleiermacher's und Lessing's Rationalismus nach seinem philosophischen und historischen Elemente, in d. Tüb. Theol. Zeitschr. 1835. 1. H. Der pantheistische Rationalist habe es mit der Geschichte des Erlösers im Grunde nicht anders halten können, als jeder theistische. Schwerlich dürfte es so leicht seyn, wie es sich Hr. V. vorstellt, mittelst einiger logischen Wendungen der Aeußerungen Schleiermacher's aus dessen Schriften, Predigten, Herzen und Leben den historischen Christus wegzuschaffen, wenn auch zugestanden werden muß, daß die Behauptung desselben durch die Dahingebung des A. T. sehr erschwert wurde; aber das interessante an Hrn. V. Abhandlung besteht vornehmlich darin, daß er eine wissenschaftliche Zernichtung der heiligen Geschichte neuester Art und Zeit beschreibt, die er freilich Schleiermachern nur zudenkt, die aber kurz nach Erscheinung seiner Abhandlung, und in einem verhältnißmäßigen Zusammenhange auch mit schleiermacher'scher Kritik, erst ganz hervortreten sollte. Eindringender und ausführlicher ist die gegen Schl. Dogm. von dem nun schon verewigten Professor Heinr. Schmid (Leipz. 1835), auf welche wir zurückkommen müssen. Von anderer Seite her und mehr aus Veranlassung kirchlicher Zustände richten sich die Untersuchungen auf die Sacramente, wobei besonders die Frage über die Kindertaufe bedeutender wird.

Die vereinigte Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre hat ihrem Begriffe nach fortwährend Gegner, z. B. an Rosenkranz in der Encyclopädie, Beachtung bei Hagenbach, Vertheidiger an Kling, Steudel in den unten anzuführenden Schriften, aber keine Fortsetzung gefunden. Noch ist überwiegend das Studium der Dogmatik zugewandt, für welches das eine geringe würtembergische Gebiet in seinen Theologen und Geistlichen zur Beschämung manches anderen so reiche und genießbare Frucht bringt; dagegen tritt die Bearbeitung

der Ethik, von einer gewiſſen Richtung der katholiſchen Theologie und von den Fragen über Ehe und Todesſtrafe abgeſehen, im Ganzen noch ſehr zurück. Dieß letztere findet ſogar in der bibliſchen Theologie ſtatt, wo jedoch Vatke begonnen hat die ethiſchen Elemente in's Ganze herein zu ziehen.

## A. Dogmatiſche Litteratur.

### I. Umfaſſende Werke, die bibliſche und kirchliche Dogmatik betreffend.

1. Die bibliſche Theologie wiſſenſchaftlich dargeſtellt v. Lic. Wilh. Vatke. 1. Bd. Die Religion des A. T. nach den kanoniſchen Büchern entwickelt, 1. Thl. Berlin, Bethge, 1835. S. XIV. 719.

Dieſes groß angelegte Buch — es gibt in dieſem erſten ſtarken Bande mit gedrungener Schrift nur das Allgemeine der altteſtamentlichen Theologie — iſt neben dem Werke von Strauß das wichtigſte und entſchiedenſte antitheologiſche Werk, welches die jetzige Philoſophie der Religion und Geſchichte hervorgebracht hat und hervorbringen konnte. Es enthält im vorliegenden Bande 1) Einleitung in die bibl. Theol., in derſelben zugleich die Philoſophie der Religion und Religionsgeſchichte, 2) den allgemeinen Theil d. altteſtamentl. Th. und zwar: a. die kritiſche Geſchichte, b. den allgemeinen Begriff der hebräiſchen Religion, jene innerhalb der acht Perioden zwiſchen Moſes und den Makkabäern, dieſen mit Rückſicht auf die der altteſt. Rel. vorangehenden Religions-Stufen. Der Verf. kann und will es nicht verhehlen, daß der hegel'ſche Begriff von Religion — Proceß des Geiſtes — und von hebräiſcher Religion — reine Subjectivität mit beſonderer Beziehung auf unendliche Macht, Weisheit, Heiligkeit — zur vollſtändigen Entwickelung gebracht werden ſoll. Nur einige Male werden die von Hegel gegebenen Beſtimmungen des hebräiſchen Religionscharakters eingeſchränkt und

berichtigt. Wie er nun den Meister an Darstellung und an Kenntniß des historischen Stoffs weit übertrifft, so läßt er auch alle neueren Schriftsteller, die denselben Gegenstand behandelt haben, nicht nur durch kritische Kühnheit und Voraussetzungslosigkeit des Verfahrens, sondern auch durch die Macht des methodischen Waltens des sondernden und einigenden Denkens weit hinter sich zurück, und hätte, wenn er nicht eben unter Voraussetzung des hegel'schen Begriffs vom A. T., und also ohne alle theologisch-christliche, apologetische Voraussetzung an den Gegenstand gelangt wäre, der Theologie, der er dem Namen nach dient, und dadurch denn wieder der Philosophie unschätzbare Dienste leisten und unmittelbare Vortheile bringen können.

Was unmittelbar von ihm für die Theologie geleistet wird, beschränkt sich auf den Beweis der Originalität der hebräischen Religion, den, von rein historisch-kritischen Standpuncten aus, noch niemand in dieser Schärfe geführt hat. Das Princip derselben ist rein aus dem Grunde des Geistes hervorgegangen, es ist durch göttliche Offenbarung da, und wenigstens diesen apologetischen Begriff hat der Verf. in seiner Weise festgehalten, der übrigens, so wie die ganze Richtung, die er darstellt, einer Apologetik sich überheben kann und muß.

Sein Begriff der Religion erkennt bekanntlich drei Religionsstufen: Naturreligion, die der reinen Subjectivität und absolute Religion an. Auf die Stufe der Subjectivität fällt mit der hellenischen und römischen auch die alttestamentliche. Diese letzte macht es zwar möglich, daß aus ihr die absolute hervorgehe, aber die Nothwendigkeit des engeren Zusammenhangs des Christenthums mit der hebräischen Religion liegt lediglich in welthistorischen Verhältnissen. Der Verf. gesteht S. 114, das christliche Bewußtseyn sträube sich gegen diese Annahme, allein das thut nichts zur Sache. Nur die christliche Theologie, so lange

sie noch etwas besonderes und zugleich ein wissenschaftliches Bewußtseyn von der Geschichte der Religion ist, wird, hoffen wir, stets behaupten, das A. und N. T. sey, sofern ihrer Identität die Identität der heidnischen Religionen oder der Naturverehrungen entgegensteht, eine einige testamentische Religion, Eines Geistes und Einer Offenbarung; wird nie zugestehen, daß das A. T. zur Widerlegung des Islam oder des vom Christenthume abgefallenen Judenthums, nicht mit dem N. T. zusammenwirke; wird stets behaupten, daß das hebräische Princip, vermöge seiner offenliegenden Entwickelung, die einzige positive Vorbereitung und Wurzel der gottmenschlichen Offenbarung sey, und daß das A. T. eben in seinem Principe schon die absolute Verneinung des den Hellenen während des ganzen Laufes seiner Religionsgeschichte und Philosophie beschränkenden Natürlichen abgebe. Weder durch den Begriff noch durch die Erscheinungs-Reihen kann hier die Theologie eines altväterischen Irrthums überwiesen werden. Der schleiermacher'sche und hegel'sche Begriff des Zusammenhanges zwischen dem A. und N. T. ist eben kein Begriff, sondern die Annahme des Zufälligen. Sagen wir, das A. T. ist absolute Religion und hat doch die Schranke der Zeit, der Volksthümlichkeit, der Staatlichkeit an sich, oder wie wir es bezeichnen mögen, so dürfen wir von der Seite her nicht von vorne des Widerspruchs bezüchtigt werden, auf welcher man auch die Religion des Gottmenschen noch in die Schranke der Unmittelbarkeit stellt. Ein Saamenkorn, das nach oben Staude und Frucht treibt, hat Wurzel unter sich, ohne welche seine Entfaltung nach oben nicht begriffen werden kann. Nur auf der Linie, wo die Wahrheit der Schöpfung und das Leben der Weissagung sich findet, gibt es absolute Religion. Die hellenische Vergeistigung oder Verneinung des Natürlichen kommt doch nimmer von ihm los. Eben darum verstockt sich das Judenthum in so großem Umfange

gegen das Christenthum, weil es sich seiner gänzlichen Negation des Heidenthums bewußt ist und sich dieses Besitzes allein freuen will; und eben deshalb schließt sich das Heidenthum in so großem Umfange am Christus an, weil es die Offenbarung, nach der es sich sehnt, überhaupt noch nicht hat, wie sehr es sich auch zur Hypothese derselben unbewußt empor gearbeitet haben mag. Die Vatke'sche Philosophie hat den großen Gewinn sich selbst durch das Christenthum, nämlich durch die Wahrheit des Gottmenschen vermittelt zu wissen; da sie aber die realen, geschichtlichen Voraussetzungen Christi von den ideellen trennt, und jene gegen diese gleichgültig zurückstellt, kann sie den specifischen Unterschied des A. T. von der mythisch-philosophischen Religion der Griechen nicht anerkennen. Ein so beschränkter, wenn gleich noch so scharfer, Begriff vom A. T., wie ihn Vatke hat, bringt ihn nun auch ungeachtet aller philologischen Tüchtigkeit und aller religiösen Idealität um die wahre Exegese und volle Auffassung des alttestamentlichen Inhalts. Er muß das neutestamentliche im A. T., wo es auch in positiver Annäherung und Fortschreitung auftritt, als ein sogenanntes verschwindendes Moment allenthalben verkennen, und kann das alttestamentliche im N. T. nur als anhangenden Rest der abzustreifenden Stufe behandeln. In jener Beziehung bindet ihn der Gedanke der reinen Allgemeinheit Gottes. Mit keiner Spur des im A. T. sich selbst vermittelnden und sich selbst gegenständlich werdenden Gottes wird er sich zurecht finden; diejenigen messianischen Stellen, die den Herrn der Herrlichkeit, den Engel des Bundes, den ewig ausgehenden zur Erlösung in die Erscheinung rufen, wird er als messianische ignoriren. Die Größe des A. T. in seinen Hemmungen und Kämpfen, z. B. in Bezug auf Unsterblichkeit und Vergeltung, in der es bald nur den einfachen Satz behauptet mit Uebergehung des Gegensatzes, dann ihn aufdeckt und wieder in Verhei-

ßungen verschlingt, an Gottes Bund und Leben genug haben lehrt, und doch den Himmel der ewigen Güter auf die Erde herabziehet und das Ewige in die Zeit hereinführt, und über allen Beweis erhaben die Erkenntniß des Ewigen und des persönlichen Heiles dem Selbstbewußtseyn und dem Leben als Aufgabe zuschiebt, das Innige und Vollkommene der Liebe zu Jehovah, die heilige Achtung des Persönlichen, die Tiefe der Buße, den Schrei des Herzens nach Neuheit, den Jubel der Freude am Herrn, alles dergleichen hat der Verf. verkennen müssen. Er urtheilt S. 641: „Ein Kampf des innern Lebens, ein Ringen nach dem Absoluten fehlt." Es ist, als ob er die Stellung des A. T. gegen das Gebiet der „Tugend" ganz vergäße, wenn er auf vorhergehender Seite sagt, „die formelle Freiheit der hebräischen Moral nähere sich der Form der Tugend, die freilich eine höhere Form der Freiheit voraussetze," gleich als ob das A. T. mit dem Begriffe der Tugend, der ganz außerhalb des religiösen Lebens gebildet ist, irgend etwas gemein haben könnte. Es folgt aber, daß der Verf. weder im N. noch A. T. die große Wahrheit des Knechtes Gottes im Sohne Gottes, der Gerechtigkeit, der Knechtschaft in den Kindern Gottes nicht als Gewinn, sondern als Mangel und Verlust ansehen muß.

Der rein philosophische und nicht theologische Standpunct Vatke's zeigt sich aber noch auf ganz andere Weise, wenn die Frage ist, in Verbindung mit welchen geschichtlichen Personen und Zuständen kommen die Momente des alttestamentlichen Begriffes zum Hervortreten? Der philosophische Begriff hat nichts als sich selbst zum Zweck. Der Theolog behandelt als Historiker und Kritiker Urkunden und Geschichten, in denen sein Glaube und die Kirche seines Glaubens wurzeln, dergestalt, daß ihn das Interesse, das geschichtliche Bewußtseyn der Kirche zu bewahren und zu begründen, eben so sehr beherrscht, als die wissenschaftliche Pflicht, zu verhüten, daß nicht durch

Gleichsetzung des Gewissen und Ungewissen, des Wesentlichen und Untergeordneten, dem Aberglauben und der unfreien Ueberredungsweise Vorschub gethan werde. Dem Theologen kann es daher nicht in den Sinn kommen, den Aufenthalt, die bleibende ἐποχή, den der Begriff der Entwickelung bei spärlichen synchronistischen Hülfsmitteln erdulden muß, unerträglicher zu finden, als eine Vollendung des Begriffes, die in der mit einer Reihe Hypothesen umgestürzten Thesis der Ueberlieferung besteht. Dem Theologen kann es nicht einfallen, zu sagen, haben wir nur die Idee, was kümmert uns die Geschichte. Der Theolog kann nur in der vollständigen Wechselwirkung der Idee und Geschichte den Begriff von der einen und anderen bilden. Unser Verf. folgt anderen Grundsätzen, und hat sie am A. T. rücksichtslos und eben deshalb mit schweren Verletzungen der Gesetze der Kritik sowohl als der Geschichte geübt. In der ersteren Hälfte des Kanons kommt es weniger darauf an, wer ein Buch geschrieben oder wann es geschrieben wurde, als darauf, was sich in den Büchern für eine wirkliche Begründung des prophetischen Hebraismus erkennen läßt; in der anderen, die die Propheten und Hagiographen und mehrere ganz unbestreitbare Titel enthält, darauf vorzüglich, ob die Titel echt oder in welche Zeit die Productionen fallen. Was fand nun unser Verf. vor? Erstlich eine steife Behauptung aller Identitäten der Titel, zweitens ein confuses Hin- und Herwerfen einzelner Bücher aus einem Jahrhunderte in das andere, drittens aber die vorsichtigere, vermittelnde Kritik eines Ewald, Bleek, Movers u. A., und die sich doch auch begründende Ueberzeugung: zwar hat sich nicht unmerklich die spätere Anschauung mittels der Aufzeichnung der Geschichte auf eine frühere Zeit zurückgetragen: aber in den wesentlichen Dingen muß die Folge dieselbe gewesen seyn, wie sie vorliegt. Die Zeit der Könige hat an der Fassung des Gesetzes, wie es im Pentateuch

vorhanden ist, Antheil, aber die ganze hebräische Geschichte setzt den Moses als Gesetzgeber und eine feste und breite Grundlage des Mosaismus voraus. Mit derselben Sicherheit, mit der die Kritik erkennt, daß Bestandtheile des Pentateuchs dem Moses nicht gleichzeitig sind, erkennt sie, daß andere nur von Moses selbst und nur innerhalb mosaischer Situation so abgefaßt seyn können, wie sie abgefaßt worden sind. Die Geschichte der Patriarchen müßte, wäre sie nicht schon vor der Theilung des Reichs lebendig und voll vorhanden gewesen, ganz anders ausgebildet worden seyn. Es giebt echte davidische und noch ältere Lieder, echte salomonische Sprüche im Kanon, und die Kriterien, die anderen zu erkennen, finden sich theils im Kanon, theils fehlen sie u. s. w. Soviel ich einsehen kann, hat der Verf. auf diese Selbstberichtigungen der neueren Kritik, die doch ihre Gründe und Beweismittel offen genug dargelegt hat, gar nicht geachtet, sondern sich nur die früheren Verneinungen alle gefallen lassen. Das Resultat ist: Man kann einen früheren Anfang der hebräischen Geschichte, als der Auszug Israels aus Aegypten ist, nicht annehmen. (Selbst diese Annahme wird nicht fest gestützt, und wäre nicht gesichert, wenn jemand gegen den Verf. behauptete, Moses sey nur der Name gewisser über das rothe Meer hergekommenen Bildungselemente der Hebräer, denn er würde das divinatorische Verfahren desselben Verfassers für sich haben.) Abgesehen von einigen einfachen Aufsätzen, die in die Zeit der Könige Juda's fallen, ist der Pentateuch vor dem Exile nicht vorhanden. Die Genesis als Urgeschichte der Erde und Völker kommt den Hebräern aus der exilischen Bekanntschaft mit den Persern und Babyloniern, eben daher die Vorstellung vom Satan, von der Auferstehung. [Der Concipient des Gesetzes vom Versöhnungsfeste hat jedoch, um nicht gar zu auffallender Weise den noch ganz neuen Satan in so frühe Zeit zurück zu tragen, weislich genug den Asasel dafür ge-

setzt.] Die Sage von den Patriarchen enthält keine Geschichte; die religiösen Vorstellungen, die ihren Inhalt bilden, mögen der Richterperiode angehören. Wenn nicht etwa Abram mit Brahm zu combiniren ist, und der Name „Herübergekommene" mit der Herüberkunft sabäischer Religion zusammenhängt, muß das Ganze als Geschichte wegfallen. An davidische Psalmen oder salomonische Sprüche ist nicht zu denken. Ein Bildverbot hat es bis auf Salomo nicht gegeben. Das Cultgesetz und die Theokratie setzen das davidische Reich voraus. Moses ist im Grunde kein Gesetzgeber, wenn man vom Dekalog absieht, der jedoch auch nicht ganz mosaisch seyn kann. Weder Verfassung, noch Cult, noch Fest ist von ihm abzuleiten, denn der nomadische Zustand gestattet das alles nicht. Moses ist Träger des idealen Gedankens Jehovah's, als der ausschließlichen heiligen und weisen Macht. Er hat indessen die Scheidung Jehovah's vom Saturn weder in sich selbst, noch im Cultus seines Volkes vollendet, und die bildliche Verehrung bestehen lassen. Ueberhaupt ist er mehr erregter und erregender Prophet als Gesetzgeber. Levitisches Priesterthum und Stiftshütte sind nicht von ihm; ein Verein für heiliges Leben von Propheten und Nasiräern mag von ihm herrühren, dessen das Princip erhaltende Wirksamkeit sich durch die Richterperiode hindurch zieht. Wäre es anders und so, wie die gemeine Voraussetzung es will, so ließe sich der nachmosaische Zustand nicht verstehen, der bildliche Dienst zu Davids Zeit, der von Salomo geduldete Höhendienst, der Bildgebrauch im Reiche Israel nicht begreifen, die Beschaffenheit des Gesammtbewußtseyns noch in der prophetischen Zeit ebenso wenig, und die Größe der Propheten nicht anerkennen.

Den vorzüglichsten Grund, den Moses also zu verdünnen, findet der Verf. in der Richterperiode, und in der derselben gewidmeten Abhandlung S. 252 ff. treten eben die Mängel und Widersprüche seiner Ansicht in großem Con-

traſte mit ſeiner Zuverſicht am meiſten hervor. Er ur=theilt, das hebräiſche Princip habe allerdings ſein Unver=mögen, den Gegenſatz zu überwinden, Jahrhunderte lang bewieſen, aber dieß ſey nur dann ſchwer zu begreifen, wenn man es ſich ſchon in Moſes vollſtändig ausgebildet denke. Dieſe Schlußweiſe iſt in abstracto eben ſo unrich=tig, als in der Anwendung auf den gegebenen Fall. Je mächtiger, neuer, principieller ein Princip iſt an ſeinem Orte, ein deſto längerer Verlauf mit vielen Hemmungen und Umbiegungen muß dazu gehören, es zum Siege ge=langen zu laſſen. Es ſelbſt aber muß ſchon ganz da ſeyn, um ſeinen Gegenſatz wahrhaft zu ſtiften, und die Dauer ſeiner eigenen Wirkung zu verbürgen. Moſes hätte ei=gentlich auch für das Princip, das der Verf. ihm zuge=ſteht, wenig oder nichts gethan, wenn er nur gethan ha=ben ſollte, was ihm hier zugeſchrieben wird. Hat er das Bild nicht verboten, ſo hat er für die Mittheilung, Ein= und Fortpflanzung der abſoluten Vorſtellung von Gott praktiſch nichts gethan. Hat er in den Momenten der wunderbaren Rettungen des Volkes und der von Gott empfangenen Offenbarungen nicht ein die verſchiedenen Verrichtungen des natürlichen, häuslichen, bürgerlichen Lebens in Gottespflicht nehmendes Geſetz gegeben, nicht den Unterſchied des Jehovah vom Natur=Gotte Schritt vor Schritt im Thun und Leiden vollzogen, um von Auſ=ſen nach Innen das Heilige darzuſtellen und einzuüben, hat er den Stämmen im Prieſterthume und in Feſten kei=nen Mittelpunct gegeben, die Wahrheit der Theokratie weder ſelbſt gedacht, noch ausgeprägt, hat er keine Mo=mente des künftigen Zuſtandes in Forderungen vorgebil=det: ſo hat er überhaupt die principielle Vorſtellung des Einigen, Weiſen und Heiligen nur für ſich gehabt oder ſie wieder verloren, ja wir können gar nicht ſagen, was er gehabt und was er geweſen, und müſſen uns etwa nach einem anderen Anfange in Samuel oder David umſehen.

Der Verf. schreibt den Männern der Richterperiode abstracte Vorstellungen von Jehovah und der Gottesherrschaft zu, welche das Selbstbewußtseyn noch nicht durchgebildet hatte. Woher hatten sie nun diese? Von Moses. Dieser mußte sie also doch irgendwie vermittelt haben. Die Vermittelungsweise der Wissenschaft, der Lehre, der Kunst gab es nicht. Welche Mittel bleiben also übrig, wenn nicht Gesetze? Gerade diese haben im höchsten Grade den Willen und die Neigung des ganzen natürlichen israelitischen Menschen wider sich. Das lehrt der Begriff von beiden. Kaum also traten Wunder und Persönlichkeit des Moses zurück, kaum waren die ersten Wohnsitze gewonnen, so lösten sich die äußeren Bande des Mosaismus, und nur diejenigen blieben Träger und Erhalter desselben, die an dem äußeren schon ein Mittel des innern gehabt. Ohne eine wahrhaft begründende Zeit mit Moses läßt sich das A. T. schon in der Richterperiode nicht, viel weniger in David und den Propheten verstehen. Nach des Vfs. Voraussetzung müßten die Propheten organisirend und stiftend erscheinen, sie erscheinen aber ganz anders, und Alles weiset auf den großen Anfang zurück. Sind die Anfänge der hebräischen Lyrik im David, der Gnome im Salomo — Thatsachen, über welche hinaus Andere schon sogar in ihnen die Blüthe finden, die aber der Verf., indem er sie leugnet, in geschichtlicher Weise noch nicht entkräftet hat: so setzt auch diese Erscheinung eine schon reiche Anschauung religiöser Vorzeit, eine compacte Geschichte und ein angeeignetes Gesetz voraus. Die Jehovah-Religion war antimythologisch und konnte keine epische Poesie hervorbringen, war aber zu innig und geistig, um nicht schon in heroischer Zeit, wie vielmehr in Tagen ruhiger Herrschaft Psalmen und Lobgesänge zu schaffen. Und die Gnome bildet im Geiste des Gesetzes, ist die Reflexion über das Gesetz, bildet im Sinne des Gesetzes den Stoff des Lebens, den des Gesetzes Buchstabe

traste mit seiner Zuversicht am meiste
theilt, das hebräische Princip habe
mögen, den Gegensatz zu überwin
bewiesen, aber dieß sey nur
wenn man es sich schon in M
denke. Diese Schlußweise is
tig, als in der Anwendun
mächtiger, neuer, princ
Orte, ein desto länger
und Umbiegungen w
langen zu lassen.
um seinen Gegen
seiner eigenen
gentlich auch,
steht, wenig ... begreif-
ben sollte, ... uptseyn, der irgend
Bild ni ... sen bleiben, vorzüglich an-
und F ... auch die größten Individualitäten
prak ... r das Gesetz der gemeinsamen Bewegung
wu ... daraus gehen die willkürlichsten Annahmen
er . Der logische und psychologische Begriff kann die
...rbewegungen, die durch Ereignisse, wie z. B. die Ret-
tung Jerusalems in der assyrischen Belagerung und dergl.,
bedingt sind, wohl erreichen, aber das Maß der sittlich-
freien Empfänglichkeit eines Individuums, also das wich-
tigste Moment der Entbindung des theoretischen Bewußt-
seyns durch die Bewegungen des Willens auf keine Weise,
und doch verfährt er so, als vermöchte er dieses so gut
wie jenes. Eine Dialektik der Bibel, die dadurch, daß sie
den Begriff so schließt, als könnte und dürfte er auf An-
laß anderer und neuer Erscheinung sich nicht mehr auf-
thun, um neue Momente aufzunehmen, zur Mathematik
der Bibel wird, hat nun noch viel mehrere biblische Er-
scheinungen dem Calcul zum Opfer gebracht, welche hier
anzuführen der Raum nicht gestattet.

die Philosophie des Verfassers zur christlichen
ezug auf Weltschöpfung, auf Persönlichkeit,
auer, Endgeschichte verhalte, ist bekannt,
s auch in der Philosophie der alttesta-
fund gibt, erst bei Erscheinung des
besprochen werden.

s paulinischen Lehrbe-
Dähne, D. d. Phil. u. a.
Schwetschke u. S. 1835.

nnung protestantischer
en Auffassung und
nischen Briefe und Re-
Der Herr Verf. hat dazu ei-
wertheren Beitrag geliefert, je mehr
Schriftforscher ist und je tüchtigere Mittel
ns ihm zu Gebote stehen. Wie sich das Werk
Meyer verhalte, davon kann nach Usteri und nach dem allgemeinen Fortschritte der biblischen Theologie nicht die Rede seyn. Hätten nur die Neueren beide, wie es M. gethan, in den Lehrbegriff des Apostels auch die ethischen Vorstellungen in zureichender Entfaltung mit aufgenommen. Darein, daß das Usteri'sche Buch in der letzten Ausgabe „anerkannt verloren habe," kann ich nicht ganz einstimmen. Es hat in seiner Art fortwährend zugenommen, und einige Vorstellungen des Apostels, die dem gnostischen Elemente des Christenthums angehören, hat es erst, seitdem es sich der speculativen Theologie zugewandt, objectiver gefaßt und wahrer dargelegt. Das vorliegende Werk erreicht die Tugenden der Darstellung und Anordnung nicht, die dem Usteri'schen eigen sind, es gibt nicht den überschauenden Blick auf die entwickelten Gegenstände, den jenes gewährt, es schließt ohne darge-

noch nicht umſchließt. Der Verf. zwingt Erſcheinungen dieſer Art unter die Dialektik des Geſammtbewußtſeyns im hebräiſchen Volke. Die Stufe des in den Pſalmen ſich kundgebenden Verhältniſſes des Einzelnen zu Jehovah kann, ſo ſcheint es ihm, nur auf der Spitze der ganzen Entwickelung gedacht werden. Dabei iſt denn weder die Originalität an ſich, noch das Voraneilen und erſt allmählich ſich wieder Ausgleichen des Individuums, noch das individuelle Handeln, Leiden, Allein- und Entgegenſtehen in Rechnung gebracht, welches alles ſchon Lyrik, Reflerion, Einzelverhältniß zu Gott hervorbringt, während es ſonſt noch ganz anders ſteht. Nach der Ueberlieferung iſt der 90. Pſalm ſogar moſaiſch; die Kritik eines Ewald weiß dagegen kaum etwas bedeutendes einzuwenden, der Begriff aber kann ihm nur eine nach-eriliſche Geburt zugeſtehen. Der Begriff muß ſich an die begreifliche Fortbewegung im Geſammtbewußtſeyn, der irgend auch die Individuen unterworfen bleiben, vorzüglich anſchließen; allein er will auch die größten Individualitäten unmittelbar unter das Geſetz der gemeinſamen Bewegung beugen, und daraus gehen die willkürlichſten Annahmen hervor. Der logiſche und pſychologiſche Begriff kann die Fortbewegungen, die durch Ereigniſſe, wie z. B. die Rettung Jeruſalems in der aſſyriſchen Belagerung und dergl., bedingt ſind, wohl erreichen, aber das Maß der ſittlichfreien Empfänglichkeit eines Individuums, alſo das wichtigſte Moment der Entbindung des theoretiſchen Bewußtſeyns durch die Bewegungen des Willens auf keine Weiſe, und doch verfährt er ſo, als vermöchte er dieſes ſo gut wie jenes. Eine Dialektik der Bibel, die dadurch, daß ſie den Begriff ſo ſchließt, als könnte und dürfte er auf Anlaß anderer und neuer Erſcheinung ſich nicht mehr aufthun, um neue Momente aufzunehmen, zur Mathematik der Bibel wird, hat nun noch viel mehrere bibliſche Erſcheinungen dem Calcul zum Opfer gebracht, welche hier anzuführen der Raum nicht geſtattet.

Wie sich die Philosophie des Verfassers zur christlichen Theologie in Bezug auf Weltschöpfung, auf Persönlichkeit, persönliche Fortdauer, Endgeschichte verhalte, ist bekannt, und darf, so weit es auch in der Philosophie der alttestamentlichen Bibel sich kund gibt, erst bei Erscheinung des speciellen Theils weiter besprochen werden.

2. Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs von Aug. Ferd. Dähne, D. d. Phil. u. a. Prof. d. Theol. rc. Halle, Schwetschke u. S. 1835. S. XII. und 211.

Zur Erhaltung und Vervollkommnung protestantischer Glaubenslehre ist an der immer reineren Auffassung und Darstellung des Inhalts der paulinischen Briefe und Reden vorzüglich viel gelegen. Der Herr Verf. hat dazu einen um so beachtungswertheren Beitrag geliefert, je mehr er ein suchender Schriftforscher ist und je tüchtigere Mittel des Findens ihm zu Gebote stehen. Wie sich das Werk zu Meyer verhalte, davon kann nach Usteri und nach dem allgemeinen Fortschritte der biblischen Theologie nicht die Rede seyn. Hätten nur die Neueren beide, wie es M. gethan, in den Lehrbegriff des Apostels auch die ethischen Vorstellungen in zureichender Entfaltung mit aufgenommen. Darein, daß das Usteri'sche Buch in der letzten Ausgabe „anerkannt verloren habe," kann ich nicht ganz einstimmen. Es hat in seiner Art fortwährend zugenommen, und einige Vorstellungen des Apostels, die dem gnostischen Elemente des Christenthums angehören, hat es erst, seitdem es sich der speculativen Theologie zugewandt, objectiver gefaßt und wahrer dargelegt. Das vorliegende Werk erreicht die Tugenden der Darstellung und Anordnung nicht, die dem Usteri'schen eigen sind, es gibt nicht den überschauenden Blick auf die entwickelten Gegenstände, den jenes gewährt, es schließt ohne darge-

legten und ohne erkennbaren Grund wichtige Vorstellungen des Apostels z. B. von der Kirche, um die Engel und Dämonen nicht zu erwähnen, von der Betrachtung aus, welche dort eingeschlossen waren: allein es übt eine scharfsichtigere Exegese im Einzelnen, es ist freier von zu kühnen Entscheidungen, es ist gewissermaßen offenbarungsgläubiger, als das vorgenannte, obgleich es sich zur Ergänzung des dogmatischen Gedankens so des populären Rationalismus bedient, wie Usteri des speculativen. Man muß es billigen, daß die Grundeintheilung auch hier durch den Gegensatz der Erlösung und des Erlösungsbedürfnisses gebildet wird, — der paulinische Lehrbegriff eignet sich ganz vorzüglich dazu — und daß der Brief an die Römer die Anordnung beherrscht: Erster Abschnitt. Der Mensch bedarf zu seiner Seligkeit einer Rechtfertigung vor Gott aus Gnaden; anderer Abschn. ihm wird zu seiner Seligkeit eine Rechtfertigung vor Gott aus Gnade im Christenthume geboten. Die Momente des ersten Abschnittes sind: Idee einer eigenen Gerechtigkeit und einer Seligkeit aus Verdienst, wirklicher Mangel derselben, Allgemeinheit der Ungerechtigkeit, trauriges Loos der Ungerechten, und Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit (wo die von Usteri in den Anhang verwiesene Lehre von Geist, Seele und Leib). Die Artikel des 2. Abschnittes: Letzte Ursache der Rechtfertigung die göttliche Barmherzigkeit, Nothwendigung einer zwiefachen Vermittelung 1. der menschlichen Unwürdigkeit durch die gestellte Bedingung des Glaubens an Christum, dessen Möglichkeit und Beförderungsmittel im christlichen Institute gegeben sind, 2. des Straf-Erlasses und also der Gerechtigkeit Gottes, der unverletzlichen, von der Vorherbestimmung zum Heile, von den letzten Dingen. Die Einleitung begreift die Vorfragen über die Eigenthümlichkeit des Paulus und lehrt zugleich an ihm selber erkennen, wie er sich den Einfluß menschlich-vernünftiger Wahrheit und Erkenntniß auf

christliche Bildung und Lehre gedacht habe. Das letztere anlangend unterscheidet der Herr Verf. den materialen und formalen Gebrauch des menschlich-geistigen Vermögens und gelangt zu der Entscheidung, weder der eine noch der andere dürfe die christliche Lehre selbstständig und eigenmächtig bed[illegible]gen wollen, da er vielmehr nur „überzeugender und anwendender" Art sey. Innerhalb des dargestellten Lehrbegriffs §. 12. kommt der Verf. noch weiter auf diese Gegenstände zu sprechen: die menschliche Vernunft vermöge den christlichen Glauben weder zu bewirken, noch wissenschaftlich durch und durch zu begreifen, deshalb seyen die menschlich-geistigen Bestrebungen nicht zu verwerfen, man brauche sie zur Darstellung des Glaubens, zum Aufbau ähnlicher Lehren auf den Glaubensgrund, und es sey nicht nur nicht verwehrt, sondern auch gefordert (z. B. 1 Kor. 10, 15. 1 Thess. 5, 21 ff.), das Christenthum selbstständig zu prüfen, wenn schon diese Forderung keine absolute und allgemeine Gültigkeit habe; das Unerforschliche, das bei solcher Forschung übrig bleibe (unbedingter Rathschluß Gottes), werde dadurch der Ueberzeugung unhinderlich, daß sich, je richtiger und wahrhaftiger die Prüfung ausfalle, desto mehr unserm prüfenden Geiste der Geist des Christenthums als ein heiliger und segnender erweise, dieser Geist sey die stärkste Bürgschaft für die Wahrheit der heiligen Mysterien, der Mensch vertraue dann dem Göttlichen in ihm selber, gewissermaßen sich selbst, wenn der heilige Geist m i t seinem eignen Geiste zusammenzeuge (Röm. 8, 16. 17.) und dieß sey das testimonium spiritus sancti. Mir scheinen diese Auffassungen des paulinischen Wortes und Gedankens nicht die richtigen zu seyn. Paulus mag von der ersten Begründung oder von der Entwickelung des christlichen Bewußtseyns reden, in beiden Fällen besteht ein solcher Gegensatz des Christlichen und Menschlich-Geistigen n i c h t m e h r. Wenigstens zieht ihn Paulus nicht in Betrachtung. Wir

ſollen ſelbſtſtändig (d. h. frei von menſchlicher Auctorität und Subjectivität) urtheilen, richten, prüfen. Aber nicht das Chriſtenthum, nicht die Myſterien ſollen wir prüfen, — dieſen Fall apologetiſcher, wiſſenſchaftlicher Reflexion ſetzt der Apoſtel im Grunde gar nicht, auch 1 Kor. 2. nicht, wo von der σοφία ἐν τοῖς τελείοις die Rede iſt, — ſondern mit dem fundamentalen Chriſtenthume, nach dem allgemeinen Prüfſteine, den wir als Chriſten in Händen haben, oder vermöge der Geiſtesgabe der Kriſis, die in der Gemeine wirkſam iſt, ſollen wir die von einander abweichenden und vielfach verunreinigten Erweiſungen des Geiſtes prüfen. Aehnlich iſt es mit den Entwickelungen des chriſtlichen Bewußtſeyns, und mit dem Aufbauen der Lehre auf den Grund; der Apoſtel ſetzt hier wieder nicht voraus, daß der natürliche Geiſt an ſich und ohne den göttlichen dieſe Entwickelungen und Aufbauungen bewirke, vielmehr auch dazu gibt es entweder neue ἀποκάλυψις, oder auch dabei wirket die chriſtliche Subjectivität als Einheit des Natürlichen und Höheren. Meines Erachtens würde der Herr Verf. auf Anlaß einer neuen Auflage wohlthun, wenn er den jetzt nur in 15 §§. gegebenen Lehrbegriff oder den Text erweiterte, ihn mit concreten, wenigſtens nicht ſo abſtracten Beſtimmungen als §. 12. Möglichkeit und Beförderungsmittel dieſes Glaubens (welches nicht einmal der richtige Begriff der in Rückſicht genommenen Vorſtellungen iſt) ausſtattete, und dieſe läſtige Fülle von Noten auf eigentlich exegetiſche Auseinanderſetzung und Polemik beſchränkte. Gewiß wird der Herr Verf. dann auch in weitere Erwägung ziehn, ob man γνωστὸν τ. Θ. durch Erkenntnißmittel erklären dürfe, ob S. 44. die Uſteri'ſche Erklärung von παραβάσεων χάριν „daß ſie recht erkennbar werden" nicht mit der Rückert'ſchen „zur Beſchränkung der Sünde" vielmehr zu vereinigen, als ihr als die einzig rechte entgegen zu ſetzen ſey, ob Röm. 5, 12. nicht mit der

Erbstrafe indirecte oder eingeschlossen auch die Erbsünde gelehrt werde, da in den Menschen zwischen Adam und dem Gesetze nur die mit Adam gleiche Thatsünde, und die Zurechnung ausgeschlossen wird, aber weder ihr stätiges Daseyn noch ihr unstätiges Erscheinen und Wirken, und da εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον in Bezug auf Sünde und Tod gleichartige Bedeutung haben muß; ob in irgend einer paulinischen Stelle, welche Sünde auf den Tod und Tod auf die Sünde bezieht, blos vom physischen oder blos vom ethischen Tode die Rede seyn könne, ob die von Usteri behauptete Corruption eine Vernichtung des πνεῦμα (νοῦς) in Menschen sey; ob S. 57. in der Lehre vom sogenannten geistigen Tode nicht sofort und vorzüglich Röm. 7, 9—11. in Betracht gezogen werden müsse, ob S. 58. 2 Kor. 7, 8 ff. wohl richtig erklärt sey „die weltliche Traurigkeit wirket den unseligsten Zustand des menschlichen Geistes," welches nichts viel andres als λύπη λύπην κατεργάζεται seyn würde; ob §. 8. bei dieser Zusammenstellung von Geist, Seele und Leib, welche auf das Moment der Freiheit und eigentlichen Selbstheit gar nicht achtet, und einen wirklichen Prozeß der Erregungen und Selbstbestimmungen gar nicht darstellt, sich eine sittliche Entwickelung der menschlichen Natur construiren lasse; ob nicht vor Allem untersucht werden sollte, was ist Sündhaftigkeit (als generische Beschaffenheit) nach Paulus, oder was ist die Sünde, die nicht nur den Sünden, sondern auch den Lüsten zum Grunde liegt, ob die Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit in der bloßen Priorität des Sinnes (der sinnlichen Erregung) gefunden werden könne, in einer Priorität, die die bewußte größere Dignität der mit erwachten Vernunftthätigkeit nicht ausschließt und immer nur wieder die Möglichkeit der ersten oder einzelnen Sünde erklärt, ja auch diese noch nicht genug erklärt; ob die Schwierigkeit, den ursündlosen Menschen im Erlöser zu denken, welche der Verfasser auf die Ansicht von der Erbsündlichkeit fallen sieht, nicht vielmehr

seine, des Verfassers, Meinung zum mindesten in gleichem Grade treffe, so daß S. 67. die Note sich gar sehr erledigen könnte, und ob das Gerecht- und Seligwerden der Heiden durch Vertrauen auf ihnen zugestandene religiöse Ideen als Analogon des Glaubens Abrahams paulinische Möglichkeit habe. Das Wort „unentschuldigbar" dürfte mit „unentschuldbar" zu vertauschen seyn. —

3. Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche, nach ihrer guten Begründung, mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit kurz dargestellt von Dr. Joh. Christian Friedrich Steudel. Tübingen, bei Osiander, 1834. XLVI u. 516 SS.

Die Dogmatiker werden nach und nach selten, denen der ungetheilte religiöse Stoff der Bibel in der Ueberzeugung lebt und das christliche Bewußtseyn sich, ehe sie es wissenschaftlich ausdrücken oder während sie es zu thun anstreben, fortwährend an dem Wortsinne der heiligen Schrift normirt, so daß ihnen das wissenschaftliche Interesse ganz aus dem religiösen und kirchlichen entsteht, das Wissen selbst aber ein schlechthin bedingtes, wachsendes und werdendes bleibt. Ihr Geschäft ist um so schwieriger, da sie es stets mit der ganzen Exegese zu thun haben, sich von keiner kirchlichen Tradition tragen lassen, und doch das Wesen des kirchlichen Lehrbegriffes wieder begründen wollen, keinen schon fertigen Begriff der wahren Religion, viel weniger System und Entwickelung aus der Schule der Philosophen mitbringen und nun doch gegen die Eroberer des Landes, die philosophischen Dogmatiker, kämpfen, bestehen und sich ausweisen müssen. Unter ihnen gehört anerkannt Herr D. Steudel zu den bedeutenden. In ihm setzt sich die ehrenvoller Weise zum Sprichworte gewordene würtembergische Theologie, die in Storr,

Flatt, Süskind von Neuem sich gestaltete, mit zeitgemäßer Veränderung und nothwendiger Eigenthümlichkeit fort, um noch einmal vom guten Rechte der Theologie gegen die neuere Philosophie Zeugniß zu geben. Denn es war jenen Männern einer festen, obwohl gemilderten Rechtgläubigkeit, eigen, nicht nur die Vertheidigung des Kanons und die historisch-exegetische Begründung des protestantischen Dogma's mit großer Betriebsamkeit fortzusetzen, sondern auch die Sache des Theismus und des Offenbarungsglaubens gegen Kant, Fichte, Schelling, und wer folgen mochte, in tief eindringenden Untersuchungen zu rechtfertigen, ein Unternehmen, welchem sich die übrigen Stammhalter des Supernaturalismus, z. B. ein Seiler, Knapp, Reinhard weder unterzogen, noch gewachsen fühlten. Unser Verfasser hat schon in der Vorrede den Standpunct genau und freimüthig bezeichnet, den er als Glaubenslehrer einnimmt und behaupten will. In Bezug auf den biblischen Stoff, auf dessen reine Ausscheidung es ihm allein ankommt, bekennt er sich denen gegenüber, welche aus irgend einer Neigung ihm Abbruch oder ihm mit geistreichen Auffassungen des Schriftsinnes, um exegetische Wahrheit unbekümmert, etwas hinzuthun, zu einem verzichtenden Verfahren, d. h. er will ihnen lieber flach oder in dem anderen Falle ängstlich erscheinen, als sich ihres Fehlers schuldig machen. Was das kirchliche Bekenntniß betrifft, so wird diese Glaubenslehre zeigen, daß das Wesen desselben im biblischen Christenthume begründet ist, sich aber durch kein Vorurtheil für die Unverbesserlichkeit der symbolischen Auffassungsweisen binden lassen. Schon hier wird auf das Unprotestantische derer hingewiesen, die unmittelbar und einseitig am Buchstaben der Bekenntnisse fortarbeiten, und ohne auf neue biblische Begründung auszugehen, die Künste der Dialektik und Speculation auf ihn richten. Vorzüglich geht des Verfassers Absicht darauf, die Dogmatik zu bekämpfen,

welche „jede menſchliche Thätigkeit, ſoweit ſie eine ſelbſtſtändige wäre, mit der göttlichen Thätigkeit zuſammenfallen und in ihr aufgehen läßt," worunter natürlich Schleiermacher's und Hegel's Lehren zu verſtehen ſind. Das Heil iſt nur im Theismus zu finden, und das Leben ſelbſt fordert die Anerkennung des ſich frei zu Gott als dem Freien verhaltenden Menſchen zurück. Auch ſoll man nicht halb dem Pantheismus, halb dem Theismus huldigen, ſondern den letzteren zur rechten Entwickelung bringen. Ueberdieß nun will der Verfaſſer ſich bemühen, über die Glaubenslehren gerade ſo, wie ſie im kirchlichen Leben Geltung haben, Verſtändigung zu geben. Er will ſich recht deutlich und verſtändlich ausſprechen, und ladet die Theologen ein, aus der Vieldeutſamkeit ihrer Anſichten herauszutreten und nicht zu Gunſten eines Syſtems die Wortbedeutungen zu verändern, oder wenigſtens ſich über dieſe Veränderung von vorn herein beſtimmt zu erklären. Es ſcheine Manchem mehr auf's Wort als auf die Idee anzukommen, aber das Schwebende und Schwebelnde müſſe wieder verbannt werden aus der Sprache der Theologen, die unklare Faſſung beurkunde die Tiefe der Idee nicht, ſondern die Unerſchöpflichkeit des recht deutlich zum Bewußtſeyn Gebrachten.

Ref. geſteht, es gibt in dieſen Beziehungen allen ein fühlbares Bedürfniß des gemeinſamen dogmatiſchen Studiums. Vorzüglich muß die Dogmatik an ihre Herkunft aus der exegetiſchen Theologie und aus dem Unmittelbaren, ſowie an ihren bleibenden Unterſchied von Philoſophie der Religion immer und immer wieder erinnert werden, welches nichts anders heißt, als das dogmatiſche Verfahren der Reformatoren muß ſich von Zeit zu Zeit erneuern. Allein das vom Herrn Verf. ſchon auf dem Titel markirte Zeitbedürfniß kann falſch und übertrieben gedeutet werden, und es fragt ſich, ob er nicht der Zeit manches als Mangel und Fehler anrechne, was als

Gewinn gerechnet werden darf. Was z. B. die Klage gegen die Sprache der fortschreitenden Dogmatik anlangt, daß sie undeutlich, unklar, verändernd ausgefallen sey, so ist doch, wenn sich die Klage berechtigen soll, vor Allem anzuerkennen, daß sich die Bedeutungen auch gesetzmäßig verändern, und daß das systematische und dialektische Verfahren an sich das Sprechen nicht undeutlicher, sondern deutlicher macht. Die Verdienste, die sich Schleiermacher, Marheineke, Twesten um das dogmatische Denken erworben haben, sind unzertrennlich mit ihrem Sprachgebrauche verbunden. Die im engeren Sinne speculative Schule der jetzigen Zeit betrifft man zuweilen bei mißbräuchlichen Wortspielen: allein im Ganzen genommen ist es doch der Fortschritt des zusammenhängenden und entwickelnden Denkens, der ihrer Sprache das Gepräge gibt, welches sie hat. Das Leben und das Denken hat sein Recht, die Sprache zu verändern. Das Christenthum hat keine neuen Worte, sondern neue Wortbedeutungen geschaffen. Die Wissenschaft muß in ihrer Art dasselbe thun, denn die Bedeutungen selbst sind der Entwickelung fähig und bedürftig. Vergeht sich nun der Schriftsteller nicht gegen das Gesetz der Entwickelung, und entdeckt sich sein Sprachgebrauch Schritt vor Schritt durch den Zusammenhang seines Denkens, so hat er nicht nöthig sein eigenes Lexikon voran zu schicken. Das ist keine erwünschte Deutlichkeit der Belehrung, die in der Verzichtung besteht, über die jetzt gewöhnliche Abstraction oder über die gewöhnlicher Weise erkannte Idealität einer Vorstellung hinauszugehen. Durch diese Deutlichkeit wird nichts gelehrt als was Alle schon wissen, und soll doch wirklich fortgeschritten werden, z. B. mit dem Denken des Glaubens, so daß Andere folgen können und müssen, so tritt entweder mit zufälligem, unbestimmtem, halb neuem halb altem, halb vorstellungsmäßigem halb abstractem Sprachgebrauche die Undeutlichkeit der nur ringenden und suchenden, mit vielen

Nebenbestimmungen und Wiederverallgemeinerungen des schon gefundenen Besonderen sich durchhelfenden Vortragsweise ein, oder ein systematisches und dialektisches Verfahren, welches nicht anders kann als die Wortbedeutungen verändern, indem es sie theils erweitert, theils begrenzt, und auf die Weise gewinnen Sprache und Gedanke in dem Maaße, in welchem es z. B. durch Schleiermacher bewirkt worden ist, an Deutlichkeit sowohl als an Tiefe. Noch ein anderes Mal scheint mir der Herr Verf. den Gewinn der Zeit ohne Grund und ohne Noth zu verkleinern. Es werde, sagt er, Einem vorzüglich (Schleiermachern) zum Verdienste angerechnet, die völlig Gottes lose Welt (sic) durch die Gewalt seiner Rede zu Gott zurückgewiesen zu haben; das sey nun, soweit es geschehen, höchst dankenswerth, allein man denke dabei nicht genug an die Frommen im Lande, die das Kleinod stets bewahrt, und in dieser Beziehung nichts von ihm und an ihm gewonnen hätten. Von da geht der Verf. zu Segenswünschen über, die er seiner Glaubenslehre mitgibt, und zur Erinnerung an eine seiner früheren Schriften, die nicht ohne Anklang geblieben sey. Es handelt sich aber darum, ob jene Frommen im Stande gewesen wären, die religiöse Wirksamkeit des genannten Redners auf irgend eine Weise zu ersetzen, es handelt sich darum, ob der allgemein herrschende intellectualistische Begriff von der Religion, in dem jene Frommen selbst großen Theils befangen waren oder noch sind, nicht besonders auf dem Gebiete der gebildeten und wissenschaftlich verkehrenden Welt ein schweres Hinderniß abgegeben habe, welches die Quellen der Religion so unergiebig bleiben ließ. Und mit dieser Bemerkung stehen und bleiben die Verdienste der bekannten Reden, denen man halben oder ganzen Pantheismus Schuld gibt, in enger Verbindung.

Die Einleitung beschäftigt sich mit der Aufgabe und den Vorbegriffen, mit den Quellen und Erkenntnißgesetzen,

und mit dem Ansehen der heiligen Schrift. Die Glaubenslehre soll über den Inhalt des kirchlichen Glaubens eine wissenschaftlich befriedigende Rechenschaft geben. Dem Laien genügt der subjective Grund. Der Lehrer in der Kirche (Kleriker und Theolog bleiben hier ungeschieden) soll nicht blos für sich, sondern für verschiedene Individualitäten den Glaubensinhalt darzulegen, zu begründen und darüber zu verständigen wissen. Der objective Grund ist von ihm zu ermitteln. Sollte dieses dem Laien, der nach 1 Petr. 3, 15. aufgefordert wird, Grund zu geben, nicht auch gewissermaßen zukommen? Weitere Bestimmungen über das Wissenschaftliche an der Glaubenslehre kommen nicht vor, wenn man nicht S. 5. sie finden will, wo gesagt wird, die Aussage der Erkenntnißquelle werde stets an den religiösen Sinn oder die Vernunft gehalten werden, so daß das wissenschaftliche Element das historische begleite. „Und das gegenseitig sich bedingende und setzende zwischen dem, was wahr ist, wird in's Licht treten." Das historische Element nun scheint Ref. vom Wissenschaftlichen nicht ausgeschlossen zu seyn. Und die vernünftige Aneignung und Erprobung ist theils Sache des unmittelbaren Lebens theils der Wissenschaft. Demungeachtet könnte man ungefähr in den obigen Bestimmungen die Spur eines Erfordernisses des systematischen und dialektischen Verfahrens finden; nur kommt so manches vor, was gegen diese Verrichtungen des Dogmatikers einnehmen soll. „Unsere Zeit," erinnert der Verf., „bedarf gemahnt zu werden, daß das Grundwahre nicht in zwei Entgegengesetzte (Dinge? Stücke?) zerfallen kann, deren das eine einerseits so wahr, andrerseits so unwahr als das andere ist: also daß dann das für sich Unwahre in einem Höhern oder Tiefern seine Wahrheit fände." Den Grund dieser Erinnerung sieht Ref. sonst wohl ein, aber wie die Erinnerung hier gefaßt worden ist, kann niemand — und der Verfas-

ser thut es selber nicht — ihr nachleben. Erschiene die Wahrheit nicht im Entgegengesetzten, vielmehr nur wie der Verf. will in dem Mannichfaltigen (wobei doch wohl an das Mannichfaltige theils in der Form der Vorstellung theils in den Functionen des Bewußtseyns zu denken ist): so gäbe es freilich gar keine dialektische Erkenntnißart, so hätten auch Christus und die Apostel Wahres und Falsches ausgesagt, so hätte auch der Herr Verf. seine Dogmatik nicht fertig bringen, und vieles Andere zu geschweigen den in seiner Art vortrefflichen Artikel S. 77 ff. über den Gegensatz des Supernaturalismus und Rationalismus nicht schreiben können. Das Conträre ist deshalb nicht contradictorisch. Der Verf. spricht §. 2. das Allgemeine über den Gegenstand der Wissenschaft aus, was Religion und was Glaube sey. Er folgt einem intellectualistischen Begriffe, dem man nicht Unrecht thut, wenn man ihn veraltet und unhaltbar nennt. Daneben wird freilich das Unmittelbare, die Idee, anerkannt und insofern die beständig entzogene Grundlage wieder hergestellt: allein man sieht nicht, wie das Eine mit dem Andern bestehen soll. Schon ehe gesagt wird, was die Religion als Eines sey, theilt sie sich in das Subjective und Objective. Subjectiv ist sie eine Stellung des Gemüthes rc., objectiv ein bestimmtes Ganze von Ansichten rc. Der Verf. rechtfertigt die gemeine Erklärung, mod. cogn. et col., die Anregung des Gefühls, die man vermisse, schenke Gott als Zugabe. Was man mit dieser Zugabe anfangen solle, ist schwer einzusehen. Der Verf. bekämpft den von Schleiermacher gegebenen Begriff der Frömmigkeit. Da sey die Möglichkeit der Frömmigkeit als einer selbstthätig zu gewinnenden Bestimmtheit abgeschnitten. Aber wer leugnet denn am Bewußtseyn das Selbstthätige? Oder wer darf leugnen, es sey eine völligere Abhängigkeit und bewußtere, Gott von ganzem Herzen zu lieben als mit halbem Herzen? Da soll ferner bei gefühlter absoluter Abhängigkeit noch

nicht zum Finden Gottes fortgeschritten seyn. Und doch definirt der Verf. selbst „die Stellung des Gemüthes, bei welcher Gedanke, Gefühl und Streben auf ein Uebermenschliches (Gott) gerichtet sind ꝛc." Was ist nun mehr Gott, das, was auf bewußte Weise in absolute Abhängigkeit versetzt, oder das Uebermenschliche? Zur Frömmigkeit soll auch ein Gegenseitiges der Beziehung gehören, welches beim blosen Bewußtseyn und Fühlen fehle. Aber ist denn von einem vorstellungslosen Bewußtseyn die Rede? Ferner beruhe die Frömmigkeit nicht auf dem bis zum gegenwirkungslosen Zustande gesteigerten Weltbewußtseyn, sondern auf der Hervorrufung des Bewußtseyns noch in einem andern Verhältnisse zu stehen als dem der Naturnothwendigkeit. Aber führt denn der phänomenologische Weg, den Schleiermacher einschlägt, nicht zu demselben Ziele? Endlich sey Frömmigkeit nur, wo Anerkennung des Bewußtseyns von Abhängigkeit, also durch einen Act der Freiheit. Aber gibt es denn wirklich keine passive, unwillkürliche, dem Geiste als solchem immanente Religion, der sich auch der Gottlose nicht entziehen kann? Oder wenn der Verf. das Unmittelbare blos als Idee kennt, ist der ideelle Gegenstand ohne Zustände zu denken, aus denen er hervortritt und die er bewirkt? Etwas anderes ist es, wenn der Herr Verf. den persönlichen Gott vermißt. Allein sein Uebermenschliches ist auch noch kein persönlicher Gott, und in Schleiermacher's Begriff von der Religion überhaupt liegt noch kein Hinderniß zum persönlichen Gott zu gelangen. Der Herr Verf. meint, Frömmigkeit könne nicht anders begriffen werden als als Hingabe an Gott, weder ihr Ursitz, noch ihre Ausprägung sey das Gefühl, Gefühl sey nicht zu verwechseln mit unmittelbarem Bewußtseyn, in letzterem wurzele wie Frömmigkeit so auch Tugend und Seligkeit, nur der Seligkeit sey das Gefühl als eigenthümlicher Ort anzuweisen; der fromme Act der Hingabe durchdringe gleichmäßig das Erkennen, Handeln und Fühlen; endlich unterschie-

den von Tugend und Seligkeit sey Frömmigkeit die thatkräftige Gestaltung der gesammten Lebens-Ansicht durch die Idee von Gott, weiter ein Finden Gottes in Allem und Legen Gottes in Alles; der Frömmigkeit entspreche als Erkenntnißweise der Glaube, nämlich das Fürwahrhalten aus genügenden, zusagenden Gründen ꝛc. Ich gebe anheim, ob sich aus solchen Elementen irgend eine psychologische Erkenntniß des religiösen Lebens bilden lasse. Jene dreiseitige Seelenlehre, die hier auf ähnliche Weise wie in Fischer's Einleitung zur Dogmatik gehandhabt wird, hat noch nie dazu getaugt, religiöse Erscheinungen zu erklären. Dagegen ist das Ziel, nach welchem die vorliegende Religionslehre hinstrebt, das des Theologen ausschließlich würdige: die Religion, obgleich immanent dem Geiste, obgleich unmittelbar gegeben, gelangt nur durch Bewegungen des Willens gegen und für die sich bezeugende Wahrheit zu einer Entwickelung, und nicht allein die verschiedenen Arten der Bezeugung, sondern auch die verschiedenen Grade der Anerkennung kommen in Betracht, wenn Verhältnisse der Frömmigkeit gewürdigt werden sollen.

Die intellectualistische Richtung des Buches ist Ursache, daß die weitere Einleitung eigentlich nur von den Bedingungen und Weisen der christlichen Erkenntniß, von Offenbarung und Vernunft, von Schrift und Symbol, Schrift und Wort, von Autoritäten handelt, dagegen nur bei Gelegenheit der vorausangedeuteten Anordnung der Glaubenslehre vom charakteristischen Wesen und Inhalte der christlichen Vorstellung. Soweit es aber jene Richtung und der mehr paraphrastische als definirende Vortrag verstattet, wird man schon in allen diesen Stücken das gediegenste und wichtigste zur Anerkennung gebracht finden, was im jetzigen kirchlich-theologischen Bewußtseyn liegt.

Mit dem Systeme hält es der Hr. Verf. so. Er verwirft auch das strengste nicht, wenn es sich wirklich aus

christlicher Wahrheit heraus- und in ihr fortbewegt, nur will er, daß die mannichfaltigsten Systeme dieser Art gleiche Geltung haben können, da jede christliche Glaubenswahrheit den Anfangspunct der Bewegung gewähre; eine Ansicht, die nur bestehen kann, wenn jedes System schon das System voraussetzt. Immer können Lehrgebäude nur aus Einheiten gebildet werden, in denen entweder die hinreichende Kraft der Vor- oder Rückbewegung oder beider Bewegungen liegt. Er bemerkt zugleich, nicht jedes strengere System sey das christlichere; ich würde lieber sagen, durch die bloße absolute Progression der Entwickelung werde nie das Dogma von der Sünde und der Erlösung hervorgebracht, und also nie ein christliches Glaubenslehrgebäude gebildet. Der Hr. Verf. verzichtet auf eine voranzustellende Einheit. Im Grunde ist sie ihm aber Christus. Der allgemeine Inhalt der Religionslehre „Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen" auf Christus bezogen erscheint zuerst in der Art, wie er beschaffen ist, ehe wir noch zu Christus gelangen; zweitens so, wie das Verhältniß durch Christum wird, drittens in der Vollendung durch Christum. Das Moment der Vollendung scheint Ref. keinen Haupttheil herzugeben, sondern unter den zweiten Theil subsumirt diesen als den letzten richtig abzuschließen. Die Entwickelung des ersten Theils geht so von statten: Welcher ist der Gott, der Christum schenkt, welcher der Mensch, dem er geschenkt wird, wie erscheint sich der Mensch im Verhältnisse zu Gott ohne Christum zu haben? Wir sollen uns Gott und den Menschen so vorhalten, wie sie abgesehen von der Offenbarung, Erlösung, Vermittelung in Christo an sich und für einander sind. Versteht sich, daß denn doch auch dieses allgemeine Verhältniß von Seiten der Offenbarung in Christo, wenn nicht Beleuchtung, doch Bestätigung und also doch auch eigenthümliche Bestimmung erhält. Man wird sich wahrscheinlich der Zustimmung des Hrn. Verf. erfreuen, wenn

man behauptet, der Mensch lernt sich, was er ohne Christus sey, doch nur durch Christum recht kennen. Wenn man nun weiter geht, so scheint es, als könne auch die Lehre von Gott als einigem Schöpfer und Regierer, von Gottes Wesen und Eigenschaften außerhalb der Offenbarung in Christo schwerlich dieselbe seyn, wie innerhalb dieses Lichtes. Schott's epitome gibt einen quasi alttestamentlichen Theil, Schleiermacher's Glaubenslehre einen rein allgemeinen, beide behandeln die Dreieinigkeit als einen verknüpfenden, abschließenden Punct. Letzteres thut gewissermaßen auch der Hr. Dr. St., nur die Lehre von der Vollendung stellt er noch hinter die Trinität. Nun fragt sich also noch immer, ob in der Lehre von Gott, wie sie der Hr. Verf. gestellt und behandelt hat, sich schon eigenthümlich christliche Bestimmungen, oder nur alttestamentliche oder allgemein rationelle vorfinden, ob der Gott, „dem wir Christum verdanken," außer aller Lehre von der Dreieinigkeit als solcher, nämlich als der, der Christum gibt und sendet, hat betrachtet werden können. Die Bestimmungen, in welche die Theologie zusammengefaßt wird: Seyn, Schöpfer, Erhalter, Regierer, Einheit, Erkennbarkeit in seinen Eigenschaften, Persönlichkeit, (Engel und Teufel), scheinen Ref. weder vollständig noch wohl geordnet zu seyn. Denn was Gott sey, muß die Dogmatik schon vor und außerhalb der Lehre von den Eigenschaften sagen. Die Momente Einheit, Erkennbarkeit, Persönlichkeit gehören mit dem Daseyn näher zusammen. Ohne Kenntniß des absolut Guten, des absoluten Geistes gibt es noch keine hinreichende Voraussetzung aller dieser Bestimmungen. Eine Lehre vom Wesen Gottes ist hier gar nicht vorhanden, sondern auf das, was die Bethätigung der Idee Gottes enthält, folgt eine vom Inhalte derselben gegebene Rechenschaft — in den bekannten Eigenschaftsbegriffen. Man denkt den Inhalt der Idee nach, man gibt sich Rechenschaft darüber, so entstehen diese

Vorstellungen. Gleich als ob die Lehre von den Eigenschaften nur in der Speculation und Reflexion Grund hätte. Die Erkenntnißweise ist symbolisch (analogisch?). Der Nachdenkende negirt das menschlich=Endliche am Seyn Gottes, und behauptet das übermenschlich=Vollkommene. Die einen Eigenschaften sind die des Seyns, betreffend theils den Grund des Seyns (Unabhängigkeit, Unveränderlichkeit, Unvergleichbarkeit), theils die Weise des Seyns (Geistigkeit, Allgegenwart, Ewigkeit), die anderen sind Eigenschaften an Gott (ein sehr mißlicher Ausdruck), Darlegungen (ein gar zu beliebter Ausdruck) des Seyns nach Außen, gleichsam ein Besitz Gottes. Die letztern haben ihr Analogon am Menschen, nur sofern er erkennender, fühlender, wollender Geist ist. Dem Menschen aber ist dem Umfange nach versagt, allwissend, allgenugsam, allmächtig zu seyn; und dem Menschen ist es wiederum nur Ziel, zu werden, was Gott ist, weise, liebend, heilig (und gerecht). Die beiden letzteren Dreiheiten entsprechen nämlich der beliebten psychologischen Dreiheit. Und überdieß im Gebiete des Seyenden legt sich die Weisheit, im Gebiete der fühlenden Wesen die Liebe, im Gebiete der freien und sittlichen die Heiligkeit und Gerechtigkeit besonders dar. Ungeachtet der nachfolgenden biblischen Erläuterung dieser Eigenschaftslehre ist Ref. nicht klar geworden, wie die Seligkeit mehr zum Seyn nach Außen als zum inneren gehöre, wie die Liebe die Qualität des Fühlens, die Heiligkeit die Eigenschaft des Willens abgeben solle, da sich beide auf diese Weise gewiß nicht trennen lassen. Wenn die Heiligkeit nur sich ganz auf die persönlichen Wesen bezieht, so bezieht sich wahrscheinlich die Liebe auch auf die fühlenden (d. i. empfindenden) Thiere. Unstreitig weht auch durch diese Lehren des Hrn. Vf. ein biblischer Geist: allein er wird in schlechte unpassende Formen gezwängt, die ihn nicht immer erkennen lassen. Die christliche Erkenntniß

der göttlichen Eigenschaften, sich an die schriftmäßigen Vorstellungen anschließend, fängt bei den Momenten, Gott ist Geist, Gott ist Liebe, an. Höher steht kein anderer Begriff; den Hrn. Verf. verleitet seine Psychologie, Weisheit und Seligkeit der Liebe voran zu stellen. „Das innere Gepräge, welches die Seligkeit (allseitige Befriedigung Gottes) gewinnt, ist die Liebe." Die Rechtschaffenheit, Wahrheit, Treue Gottes erhalten auch ihre richtige Stellung keineswegs, und die Auffassung der Liebe als Selbstmittheilung Gottes berichtigt sich S. 133 auf solche Weise, daß der johanneischen Lehre von dem Seyn Gottes in dem, der die Liebe hat, gar kein Genüge geschieht.

Vom Menschen handelt der Verf. in Bezug auf ursprüngliche Natur, Sünde und Strafe, bemerkt aber am Schlusse: „der Zustand des Menschen, wie er abgesehen von der Erlösung beschaffen ist, wird erst dann gehörig geschätzt, wenn das Licht der Erlösung ihn beleuchtet" — eine Bemerkung, welche streng gewürdigt auf eine andere Bildung des Systems leiten dürfte. Uebrigens tritt schon in diesen Lehren die gleichsam melanchthon'sche Richtung des Verfassers hervor, die darauf ausgeht, die Härten der bekenntnißmäßigen Sätze zu mildern. Diese Milderung kann meines Erachtens das Rechte nur irgendwie verfehlen, wenn sie nicht vorzugsweise in Erklärung derselben besteht. Die strenge kirchliche Lehre wird S. 194, „so weiß die Schrift nichts von einer solchen Umkehr der sittlichen Natur des Menschen, bei welcher das Streben nach dem Gottgefälligen und Guten alle seine Geltung verloren hätte," ich weiß nicht recht wie verkannt, da die Worte eine verschiedene Deutung zulassen. Wie כְּאָדָם Hos. 6, 7. heißen soll „als wäre ich (Gott) ein Mensch," weiß ich an meinem Theile nicht herauszubringen. Es ist gewiß sehr anzuerkennen, daß die strafende Thätigkeit Gottes aus der Liebe hergeleitet und mit ihren Absichten versehen wird: allein die hiesige Darstellung läßt gar keinen

Unterschied der Strafe und Züchtigung übrig, so, daß das auch gar nicht einleuchtet, wie künftig noch eine κόλασις αἰώνιος behauptet werden kann, wenn nicht etwa die S. 224 vorkommende Bemerkung: „sehr bezeichnend verweist die h. Schr. auf einen zweiten Tod, also auf das abermalige Eintreten eines das Halt- und Bestandlose des sündigen Strebens darstellenden Daseyns" die Schwierigkeit lösen soll. Die Lehre von der Erlösung theilt der Verf. in das vierfache: was veranstaltete Gott, wer ist der Erlöser, welches sind die Bedingungen und Hülfsmittel der zu Stande kommenden Erlösung, und in welches Verhältniß zu Gott findet sich der erlösete Mensch versetzt? Wenn nun unter der letzten Frage die Dreieinigkeit steht, so wird dabei weniger das menschliche Verhältniß zu Gott (bei welchem ja Gnadenstand, Kindschaft ꝛc. in Betracht zu ziehen gewesen wäre) als vielmehr, was Gott und wie Gott für den Christen sey, also nicht das, was die Ueberschrift fordert, vorgehalten. Die erste Frage aber richtet sich auf das Dreifache, Christus das unentbehrliche unsündliche Vorbild, Er die Mittheilung richtiger, entsprechender Erkenntniß, Er die Versöhnung. Auf die Beantwortung derselben kann jedoch die Erkenntniß des gottmenschlichen Wesens, von der erst im folgenden Kapitel die Rede ist, keinen Einfluß gewinnen, weshalb auch nur das posse non peccare und das non posse peccare gar nicht zugelassen wird. Und darin besteht wieder eine Eigenthümlichkeit dieses Systems. Dasselbe wiederholt sich in der Lehre von der Aneignung des Heils. Es ist nämlich vom Glauben, als der Stellung des Gemüths, der Gesinnung die Rede, durch welche die Erlösung angeeignet wird; allein, wie der Glaube göttlich erweckt werde, welche Kraft Gottes dazu gehöre ihn zu erzeugen, und wie sich die Rechtfertigung zur Wiedergeburt oder zum Ganzen der individuellen Erlösung verhalte, kann man nicht einsehen, da von den Gnadenwirkungen und vom heiligen Geiste erst auf dem dritten Puncte

dieſes Kapitels in Bezug auf die Kirche gehandelt wird. Auch iſt es ſchwer den Begriff der Kirche zu faſſen, ehe von dem Geiſte als dem Gemeingeiſte und ehe von der berufenden Gnade Rechenſchaft gegeben worden. Reich Gottes und Zuſammentritt zu kirchlicher Geſellſchaft ſind die Elemente nicht, aus denen er gebildet werden kann.

Wen nun auch die Kritik abhalten mag, in der ſyſtematiſchen und dialektiſchen Weiſe des Buchs eine bedeutende Förderung der Wiſſenſchaft zu finden, wird darum nicht weniger an dem reichen chriſtlichen Gedankenſtoffe, der hier allenthalben, wenn auch nicht in der annehmlichſten Form ausgeprägt, hervortritt, an dem ringenden oft ſehr glücklichen Kampfe für den theiſtiſchen und ethiſchen Begriff, für die Subjectivität und Selbſtthätigkeit, der nur zuweilen in ein unbilliges Conſequenzmachen verfällt, und einem freien die Mitte Suchen, das von feſt bewußten Ausgangs- und Zielpuncten getragen wird, eine entſchädigende Befriedigung haben.

4. Katholiſche Dogmatik v. D. Heinrich Klee, ord. Prof. der Theol. zu Bonn. 1. Bd. General-Dogmatik XX. 318. 2. Bd. Spec.-Dogm. 1) Gott, Schöpfung, Erlöſung VI. 484. 3. Bd. Spec.-Dogm. 2) Heiligung, Vollendung VI. 460. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann, Wien bei Gerold, 1835.

Dieß die weitere Ausführung der vor einigen Jahren vom Verf. in einem Bande herausgegebenen Dogmatik. Sie trägt, wenn ich ſo ſagen darf, das Gepräge der neueren Mainzer Schule an ſich, und Hr. D. Klee bezeichnet ſich ſelbſt I. 48. als Liebermann's dankbaren Schüler. Da er indeſſen unſtreitig dieſer Richtung mit völliger Selbſtſtändigkeit und mit mehr Theilnahme an wiſſenſchaftlicher Zeitbildung folgt, als andere, wollen wir von

der Schule absehen und das Werk in sich zu erkennen suchen. Es zeichnet sich in zwei Beziehungen vor den anderen neueren katholischen Bearbeitungen der Dogmatik aus; in kirchlicher dadurch, daß es die materiale und formale Tradition in größter Reinheit, Vollständigkeit und Treue ohne allen Abzug und ohne alle Zurückhaltung darstellt, und dem Interesse an der Unfehlbarkeit derselben alle Fortschritte der Wissenschaft und jedes Ergebniß der Zeit unterwürfig und förderlich zu machen strebt; in religiös-wissenschaftlicher aber dadurch, daß es sich den alten Grundsatz **intelligo, quia credo** in seiner jetzigen Erneuerung fest aneignet, und dem Kirchenglauben, wo und wie es nur immer möglich ist, sein Hervorgehen aus dem lebendigen christlichen Bewußtseyn und sein Wurzeln in der biblischen Unmittelbarkeit zu retten sucht. So unvereinbar diese Beziehungen zu seyn scheinen, da in der einen der Protestantismus mit herkömmlicher systematischer Ungerechtigkeit verkannt, verworfen und abgestoßen, in der andern oft das christliche Gemeingefühl gepflegt, gestärkt und vertheidigt wird: so sind sie doch in der Subjectivität des Verfassers wirklich und lebendig geeinigt, und gerade das ganz Durchgegangenseyn dieser Dogmatik durch persönliche Ueberzeugung ist eine Eigenschaft derselben, welche jeder Unbefangene zu schätzen wissen wird. Wie es mir wenigstens scheint, kann die der röm. kathol. Kirche eigenst entsprechende Dogmatik nicht anders als sich an die in dem Lehrbegriffe von Trient wesentlich mit enthaltene Scholastik, so wie an deren Erneuerung und Milderung durch Bellarmin und dessen eigenste Nachfolger anschließen, so daß sie den Gegensatz gegen nicht scholastische oder antischolastische Zeitbildung und Methode stets festhalten und die letztere eklektisch zu benutzen sich begnügen muß. Dieß ist denn auch hier im Ganzen geschehen. Im Einzelnen nicht durchaus. So hat sich z. B. der Verf. I. 298. zur Construction der Dogmatik aus der

Idee Gottes hergegeben, welcher rein philosophische Voraussetzungen der neuesten Schule zum Grunde liegen, Voraussetzungen, denen seine sonstige Theologie, so wie die christliche Theologie überhaupt entgegen ist. Denn die Thatsachen des Sündenfalls und der Erlösung lassen sich nicht aus der Idee Gottes deduciren. Ueberhaupt kann Dogmatik nicht, wie der Hr. Verf. will, bloße Entwickelung der Gotteslehre seyn. Irriger Weise wird bei dieser Gelegenheit behauptet, die von Schleiermacher's Grundsätzen aus sich bildende Glaubenslehre sey nur Anthropologie und Ethik, und derselbe Theolog komme hierin mit den Kantianern überein. Andere haben mit ganz gleichem Rechte und Unrechte gesagt, Schleiermacher lehre nur von Gott. Er lehrt aber von Christus, und das ist seine Mitte. Wie jede Eigenthümlichkeit des Vfs., so läßt sich auch das zwiefache Verhältniß desselben zur jetzigen Wissenschaft, das des eklektisch benutzenden und das des positiv angezogenen und hingegebenen am besten aus der „General-Dogmatik" erkennen, welche in Pistik oder Theorie des Glaubens (Religion, Offenbarung, Christenthum), und Ekklesiastik, Theorie der unfehlbaren Autorität in Hierarchie und Primat, der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung, des Dogmas und der Härese zerfällt. Diese Stellung des Artikels von der Kirche in die Generaldogmatik ist dem katholischen Standpuncte einzig angemessen. Natürlich ist schon die Theorie des Glaubens (Pistik?), wo es seyn kann, darauf eingerichtet, den katholischen Principien zu dienen. Um Grund zu gewinnen, geht der Verf. von dem Gegensatze des Egoismus und des Glaubens aus. Es ist die Denkart gemeint, welche theoretisch gefaßt, theils als Skepticismus, theils als Idealismus, theils als Realismus auftritt. Hier gibt es allerdings ein eklektisches Verfahren mit Worten und Sachen. Im Grunde will der Vf. sagen: Von Religion kann man sich nicht losmachen, ohne sich von Sittlichkeit, Wissenschaft,

Denken und Leben zugleich loszumachen, folglich muß auch jede Art der Wissenschaft, des Lebens, der Sittlichkeit, welche die Religion als unmöglich setzt oder nicht zu Stande kommen läßt, zugleich unwissenschaftlich und unsittlich seyn. Ganz richtig; aber diese Ausführung ist vom Verf. theilweise verfehlt. Der Egoismus in seiner ersten Art ist Skepticism, dogmatischer oder kritischer (so soll wohl statt „skeptischer" gelesen werden), allein von dem gegentheiligen Fehler, dem prüfungslosen, eigensinnigen, also auch egoistischen Dogmatism (von dem der Vf. sonst wohl weiß und spricht) ist keine Rede. Daß im Idealism und Realism beziehungsweise Wahrheit sey, wird schon durch den Zusatz Pseudo angedeutet. Warum erkennt nun der Verf. die beziehungsweisen Rechte des Skepticismus, mit welchem als einer zunächst nur intellectuellen Hemmung auch noch Frömmigkeit so gut als mit dem Dogmatism Unfrömmigkeit verbunden seyn kann, gar nicht an? Auch Daub hat theologische Richtungen auf Selbstsucht bezogen, aber mit welchen ganz anderen Resultaten! Eine Theorie des Glaubens im eigentlichsten Sinne gibt es aber in dieser Pistik nicht, sondern der Verf. wendet sich nach der kurzen Abhandlung über den Egoism zu den Begriffen Religion und Offenbarung. Die Religion ist dem Verf. Gottes und der Creatur Wechselbeziehung oder Vereinigung. Er fühlt selbst, daß er dieser Definition weiter nachhelfen muß, und daß sie sich noch nicht genug selbst erklärt, und doch reißt er die Schleiermacher'sche Erklärung, die nicht einmal wörtlich vollständig aufgeführt wird, aus dem Zusammenhange ihres Entstehens ganz heraus, um sie mit dem abgeschmackten Worte, das ein berühmter Mann in leidenschaftlicher Aufregung geschrieben hat, nämlich mit der Abhängigkeit des Hausthieres zu strafen. Eine Wechselbeziehung ist die Religion nicht; wäre sie dieß, so könnte ja der Verf. die gewöhnliche alte Definition nur als eine einseitige verwerfen, was er nicht thut. Denn sie sagt, die Religion ist

Erkenntniß und Verehrung Gottes; sie müßte aber sagen, Religion ist die Offenbarung Gottes und die Erkenntniß des geoffenbarten u. s. w. Religion ist nicht der Begriff des göttlichen Wirkens, Offenbarens, Mittheilens, sondern des gefühlten, gekannten, erlebten göttlichen Seyns und Thuns; so ist auch die Wechselbeziehung nicht die Religion, sondern der Inhalt der Religion. Will der Verf. anders, so muß er den Wechsel dennoch wegschaffen und in Uebergang auflösen, und entweder mit Hegel die Religion als den Proceß des Geistes, und das sich selbst Denken und Verehren denken lehren, oder sagen, sie sey die Beziehung des Menschen auf den ihn in Beziehung setzenden Gott. Wenn nun letzteres, so muß der Begriff die Immanenz der Religion im creatürlichen Geiste, im Selbstbewußtseyn, welches in seiner Entwickelung jene Beziehung nothwendig erhält, zuerst fassen, und da dieß der Verf. nachträglich S. 15, 16, vergl. 20, 21, in einer sehr schönen und lebendigen Betrachtung thut, so ist unklar, wie er von vorn herein hat in der angezeigten Weise verfahren und gegen Schleiermacher, Mynster, Twesten so abbrechen können. Rechtmäßig ist der §. 2. durch den Gedanken, Gott ist Urheber der Religion, eingeleitete Versuch den Gegensatz des Positiven und Natürlichen zu vermitteln; allein er ist ungenügend, weil er das Moment der Geschichtlichkeit und Gemeinschaft nicht berücksichtigt, wodurch zugleich dem Unterschiede sein verhältnißmäßiges Recht gesichert würde. Die nächsten Betrachtungen der Religion nach den Kategorieen der Möglichkeit und Nothwendigkeit, ferner über den Proceß der Religion waren unnöthig, wenn sie nicht zur Idee der positiven Offenbarung durch Nachweisung der Zufälle und Hemmnisse des religiösen Lebens hinüber leiten sollten. Ebenso durfte sich der Verf. die Beweise für die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung so lange ersparen, als er sie noch nicht im besonderen christlichen oder testamentischen Sinne, sondern

nur im Sinne der Außerordentlichkeit nahm. Selbst die Beweismittel werden dann ganz verschiedene. Ohne bestimmte Rücksicht auf mögliche und wirkliche Hemmungen und Corruptionen des religiösen Lebens, ohne Rücksicht auf Heidenthum und Welt gibt es keinen Begriff der Offenbarung, die ohne die Erlösung überhaupt nicht zu denken ist, und da der Verf. dergleichen Rücksicht noch gar nicht nimmt oder genommen hat, so leiden diese, sonst anziehend und mehr rhetorisch gehaltenen, Betrachtungen an Stützenlosigkeit. Nur ganz versteckt und verloren kommt S. 25 der Hinblick auf „die Schwäche und den Widerstreit, womit unsere Natur behaftet ist," vor. Der Naturalism und Rationalism können sich so, wie es ihnen S. 28, 29 widerfahren soll, schwerlich abgewiesen finden. So ist denn auch die Abhandlung vom Christenthume nicht hinreichend vorbereitet, weil bisher die Offenbarung nicht in ihrem Zusammenhange mit dem Bedürfnisse der Erlösung betrachtet wurde. Desto mehr findet sich der Artikel von der Kirche vorbereitet, der den einzigen Strebepunct für eine solche Dogmatik abgibt. Deshalb wird bereits das Christenthum nach denselben Momenten des allgemeinen Begriffs aufgefaßt, welche sonst dem Begriffe der Kirche angehören. Das Christenthum ist einzig, einig, katholisch, apostolisch, heilig, nothwendig, indefectibel, lebendig. Nach seiner bleibenden Sichtbarkeit ist es — die Kirche. Die Kirche ist das Christenthum in seiner zeitlich räumlichen Erscheinung und Lebendigkeit. Folglich fallen die Begriffe zusammen. Die Kirche als Inneres ist das Christenthum, das Christenthum als Aeußeres die Kirche. Dem Verf. hier weiter zu folgen dürfte unmittelbar in die Polemik einführen, und auf diese uns hier einzulassen sind wir nicht willens.

Eine charakteristische Erscheinung an dieser Schrift ist der wohlgeordnete Reichthum geschichtlicher Citate und Atteste. Eine so traditionelle Dogmatik kann ihrer gar

nicht entrathen. Der darauf verwandte ordnende und wählende Fleiß ist so sehr als die zum Grunde liegende selbstständige Quellenkenntniß anzuerkennen, wenn man auch weiß, wie viele Vorarbeiten und Hülfsmittel die Sache erleichtern. Nur erwarte man nicht, daß der Geist der Dogmengeschichte dabei sich hervorthue. Dieß kann nur bei untergeordneten Dingen, wie z. B. bei der Lehre von der Zwei- oder Dreitheiligkeit der menschlichen Natur, geschehen. Doch sollte Ref. glauben, der Verf. hätte selbst nach seinem Standpuncte ein mehr kritisches und genetisches Verfahren beobachten können. Es ist selbst schon wieder Tradition geworden, zu Gunsten einer alten geheimen Ueberlieferung solcher Dinge, wie z. B. das eucharistische Opfer, Priesterthum rc., eine Arcandisciplin aus allen den Stellen der Alten zu bilden, welche sich auf irgend einen Gegensatz der gemeinen Oeffentlichkeit und des Mysteriums beziehen, und dabei das Verschiedenste gleich zu stellen. Da wird denn der Gegensatz des mündigen Christen und des Katechumenen, des Christen und Heiden, mit dem Gegensatze der Wissenschaft und des Gemeinglaubens (b. Clemens) und mit dem Gegensatze δόγματα und κηρύγματα in Einen Beweis zusammengemengt: da es sich doch lediglich um eine Geheim-Ueberlieferung, die durch die Hände der Bischöfe und Theologen ging und den Laien verborgen war, handeln kann und alles andere sich so sehr von selbst versteht, daß wir überall, wo christliche Zucht herrscht und Weisheit, noch eine Spur und Veranlassung der disciplina arcani antreffen müssen. Auch unser Verfasser hat S. 217 d. III. B. in dieser Sache nichts geschieden, und übrigens die offene Mittheilung des Justin als eine Ausnahme zugelassen, durch welche die Regel gestärkt werde. Ein traditionelles Hinweggehen über Schwierigkeiten, ein eilfertiges Charakterisiren der Dissentirenden findet sich nicht selten. In jene Kategorie gehört die Rechtfertigung des Pabstes Vigilius, welcher die

besten gleichzeitigen Quellen gerade auch der lateinischen Kirche widersprechen. In die letztere: Marcion paganisire, welches ich hier an irgend einem Orte gelesen habe, aber gar nicht zu deuten weiß. Die Gnostiker (überhaupt?) hätten den Zusammenhang des A. und N. Ts. geleugnet. Ueber das Verhältniß des Geistes zum Sohne: das Hebräer-Evangelium nenne den Geist die Mutter Christi. Aber in diesem Falle ist ja nur ein Verhältniß der mütterlichen Dora zu Jesus, kein solches trinitarisches, wie es wohl Marius Victorin und Synesius aussprechen, gesetzt. Dem Systeme und der anbefohlenen und herkömmlichen Auffassung des Protestantismus bleibt der Verf. durchaus getreu, und so, daß freilich in diesem Puncte an ein historisch-objectives Verfahren nicht zu denken ist. Nach Hrn. D. Klee 1, 264. ist des reinen Protestantismus materiales Princip: „ich glaube, was meine individuelle Vernunft in und mit der Schrift oder außer derselben anerkennt; und das formale: ich glaube es, weil meine individuelle Vernunft es so erkennt." Dann hätte ja der Hr. Verf. vielmehr sagen sollen, der Protestantism habe kein materiales Princip. „In ihrer Inconsequenz aber haben die Reformatoren sich als Auctorität constituirt, Glaubensnormen und symbolische Schriften verfaßt und das feste Halten daran für nothwendig und allein seligmachend ausgegeben." S. 265. — Demungeachtet stellt der Hr. Vf. S. 267 der Polemik die Irenik zum Ziele. Das hat aber durchaus keinen Sinn, so lange ich gar nichts thue, um den Regreß auf das Gemeinsame mit dem Gegner zu gewinnen, ihm vielmehr die Principien, zu denen er sich bekennt, abstreite und andere anstreite, zuletzt aber ihm zumuthe, principlos zu werden und nur zu mir herüber zu treten. Ironie traue ich dem Verf. hierin nicht zu, also muß es mir für dogmatisch-enthusiastische Selbsttäuschung gelten, wenn er einerseits eine baldige Rückkehr der protestantischen Con-

fession zur katholischen Kirche hofft, und zwar diese Hoffnung auf das christliche Bewußtseyn, das wieder lebendig geworden sey, gründet, andererseits aber diejenigen unter seinen oder unseren Glaubensgenossen sehr mißbilligt, welche dem Protestantismus eine verhältnißmäßige geschichtliche Nothwendigkeit und dem Katholicism ein gewisses Bedürfniß des Protestantism zugestehen, und überhaupt nur von Rückkehr wissen will. Das setzt ja voraus, daß wir das christliche Bewußtseyn, ob es gleich nach seinem Begriffe an sich schon ein kirchliches seyn müßte, ganz gemeinschaftslos, quellenlos und principlos inne, oder es vielmehr erst aus der katholischen Kirche ohne und gegen unsere Principien gewonnen haben. Die Nichtanerkennung des Protestantismus beharrt auf Seiten des Hrn. Verf. so sehr, daß sie auch die Aeußerungen, die gewiß herzlichen und schätzenswerthen, noch ganz durchdringt, die S. 267 f. gelesen werden, und den christlich-frommen und sonst ausgezeichneten Persönlichkeiten unter den Protestanten gewidmet ihren Hauptsinn in den Worten ausdrücken: Talis cum sis, utinam noster esses.

# Anzeige-Blatt.

**Ueber die Erkenntniß Gottes in der Welt von Dr. Heinrich Ritter. Hamburg, bei Friedr. Perthes, 1836.**

In der Einleitung dieser Schrift wird an den verschiedenen mangelhaften Formen der Philosophie, welche in ihren Methoden von einander abweichen, am Dogmatismus, Scepticismus, der kritischen und absoluten Philosophie, nachgewiesen, daß sie eine unbedingte Erkenntniß entweder voraussetzen oder suchen, aber auch gezeigt, daß diese nur in dem allgemeinen wissenschaftlichen Leben erreicht werden könne, welches philosophische und nichtphilosophische Erkenntniß mit einander verbindet. Es wird sodann im ersten Theile die Mangelhaftigkeit der Beweise für das Daseyn Gottes aufgedeckt, aber auch dargethan, daß die Philosophie, indem sie unbedingte Erkenntniß mit Recht erstrebt, auch den Begriff des Unbedingten zur Anerkennung bringen muß, welcher in seiner weiteren Entwickelung zum Begriffe Gottes sich gestaltet. Nachdem alsdann gezeigt worden, wie es vergeblich und in sich widersprechend ist, den Begriff Gottes an sich zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, weil Gott uns nur in der Welt, aber auch überall in der Welt offenbar wird, hat der zweite Theil zum Zwecke an dem Systeme der philosophischen Begriffe darzuthun, daß sie die Methode bezeichnen sollen, in welcher wir durch die Erkenntniß des Wirklichen den Begriff Gottes zu erfüllen haben. Der dritte Theil endlich ist dazu bestimmt, die allgemeine philosophische Methode zur Anschaulichkeit zu bringen in ihrer Anwendung auf unsere Erfahrung von der Natur sowohl als von der Vernunft, in welcher allein eine lebendige Erkenntniß Gottes gewonnen werden kann, wobei sich aber auch ergiebt, daß in die Entwickelung unseres allgemeinen wissenschaftlichen Lebens und mithin auch unserer Erkenntniß Gottes die Bildung unseres Gemüthes und unserer Sittlichkeit so entschieden eingreift, daß kein Fehler in dieser ohne einen Fehler in jener seyn kann.

---

Bei Fr. A. Herbig in Berlin sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

**Ueber die Union. Besonderer Abdruck aus dem allgemeinen Repertorium f. theol. Liter. u. kirchl. Statistik, herausgeg. v. Prof. Dr. Rheinwald. gr. 8. ¼ Thlr.**

Die Gediegenheit dieser Abhandlung veranlaßte eine solche Beachtung, daß binnen einigen Wochen ein zweiter unveränderter Abdruck erforderlich wurde.

**Fr. Schleiermacher's Werke** des literar. Nachlasses, Abtheilung Predigten, 1r u. 2r B. „Predigten über das Evangelium Marci und den Brief Pauli an die Kolosser." weiß Drckp. 3⅔ Thlr. Velinp. 4⅔ Thlr.

**Der Herr mein Hort.** Christliche Lieder für häusliche Andacht. Eine Festgabe von Chr. Fr. Tietz. Drckp. ½ Thlr. Velinp. ⅚ Thlr.

Der Anordnung nach wie Witschels Morgen- und Abendopfer, der Darstellung nach aber in einfacherer poetischer Form und so dem Zwecke der Erbauung wohl am meisten entsprechend. Ein Theil der Auflage wurde im Voraus bestellt.

---

## Ankündigung und Einladung zur Subscription auf zwei Erbauungsbücher.

Die unterzeichnete Buchhandlung hofft einem oft gefühlten Bedürfnisse der Zeit und den vielfach geäußerten Wünschen zu begegnen, wenn sie sich entschlossen hat, von zwei ältern, in ihrem Verlage erschienenen, seit längerer Zeit im Buchhandel fehlenden Werken eine neue, und zwar ganz unveränderte Auflage zu besorgen. Es sind die beiden in der evangelisch-lutherischen Kirche rühmlichst bekannten Werke des gottseligen Heinrich von Bogatzky, nemlich:

**Des güldenen Schatzkästleins erster und zweiter Theil in eins gebracht, und zu einem biblischen Gebetbuche über alle darin befindliche Sprüche der heiligen Schrift eingerichtet, daß es auf alle Morgen und Abende des ganzen Jahres zu gebrauchen. gr. 8.**

**Tägliches Hausbuch der Kinder Gottes, bestehend in erbaulichen Betrachtungen und Gebeten auf alle Tage des ganzen Jahres über die im güldenen Schatzkästlein befindlichen biblischen Sprüche. Zwei Bände in gr. 4.**

Um den Besitz dieser ächt evangelischen Erbauungsbücher, von deren neuem Erscheinen wir uns die reichsten Wirkungen versprechen, den Anhängern der ächt evangelisch-lutherischen Kirche auf die möglichst erleichternde Weise zugänglich zu machen, eröffnen wir hiermit bis zur Michaelismesse 1836 eine Subscription, und bitten jeden Freund des reinen göttlichen Wortes, bei dieser unsrer sehr kostspieligen Unternehmung, aus Liebe zur Sache, um recht thätige Theilnahme und Unterzeichnung.

Das „güldene Schatzkästlein" wird in gr. 8. auf gutem weißen Druckpapier gedruckt und in 6- bis 7monatlichen Lieferungen à 4 Sgr. oder 5 Sgr., deren jede etwa 6 Bogen enthält, ausgegeben.

Das „Hausbuch der Kinder Gottes" soll in 20 bis 21 sechswöchentlichen Heften von je 12 bis 15 Bogen auf gutem weißen Druckpapier in gr. 4. und zum Preise von à 6 Sgr. oder 7½ Sgr. erscheinen.

Bei diesen gewiß äußerst wohlfeilen Preisen, welche nur auf einen großen Absatz berechnet, und so beide Werke nun auch den minder Be-

güterten zu erwerben möglich machen, dürfen wir wohl hoffen, mit recht zahlreichen Bestellungen erfreut zu werden. Der später eintretende Ladenpreis wird bedeutend erhöht.

Jede solide Buchhandlung des In- und Auslandes, woselbst auch ausführliche Anzeigen und Subscriptionslisten niedergelegt sind, ist in den Stand gesetzt, sowohl kleine als auch größere Bestellungen pünktlich und prompt zu besorgen.

Buchhandlung des Waisenhauses
in Halle a. d. Saale.

---

So eben ist erschienen und an die Continuanten versendet:

**Journal für Prediger ꝛc. Halle, 88. Bd. 3s Stck.**

Inhalt:

I. Abhandlungen: a) Ueber die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Zeit. b) Verwahrung des Glaubens vor Unglauben und Aberglauben durch gesicherte Schrifterklärung ꝛc.

II. Miscelle: Bemerkungen über das jetzige Verhältniß der christlichen Kirche zur Poesie und zur ästhetischen Bildung unseres Volkes.

III. Recensionen über neue Werke von C. G. C. Weber, G. C. J. Hundeiker, L. Steinert u. A.

---

Bei L. Pabst in Darmstadt ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

**Katechismus**
**der**
**christlichen Religion**
**in evangelischer Lauterkeit**
**gestützt**
**auf die heilige Schrift und die Vernunft.**
**Nach den Bedürfnissen der Zeit verfaßt**
**vom**
**Pastor H. L. Hausmann.**

13 Bogen 8. 10 ggr. oder 45 Xr.; bei Einführung in Schulen findet ein Parthiepreis von 36 Xr. für das gebundene Exemplar statt.

Allen Bekennern der evangelisch-protestantischen Kirche, denen der Glaube an die Übereinstimmung der heiligen Schrift und der Vernunft, und die folgerechte Durchführung dieser wichtigsten Fundamental-Lehre ihrer Kirche am Herzen liegt, verdient dieser Katechismus angelegentlich empfohlen zu werden. Nach dem vielgültigen Urtheile eines Dr. Röhr zeichnet sich derselbe durch denkgerechte und sachgemäße Eintheilung des Lehrstoffes, durch Bestimmtheit der hier geltend gemachten Religionsansicht und durch klare, faßliche und erwärmende Darstellung aus.

---

